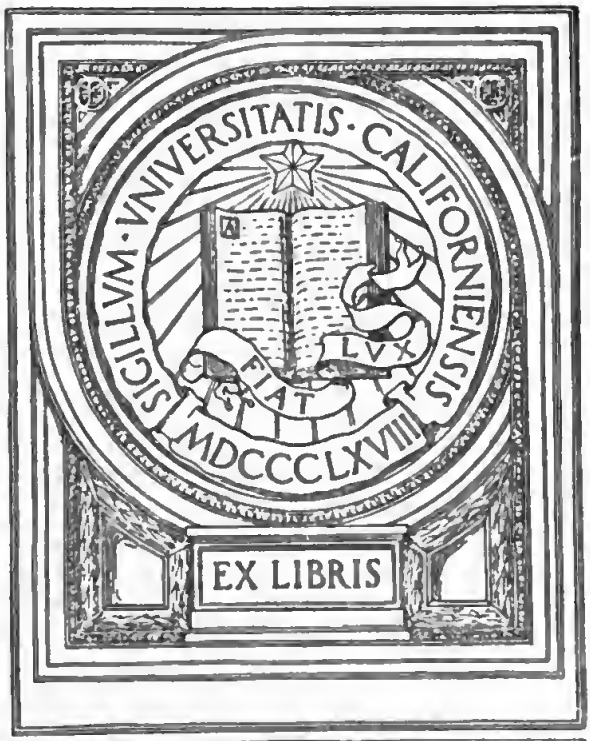
UC-NRLF
$B 44 127

·FROM·THE·LIBRARY·OF·
·KONRAD·BURDACH·



Die Religion
der
römischen Gesellschaft
im Zeitalter des Synkretismus

von

Jean Réville

Mit Genehmigung des Verfassers

übersetzt von

Gustav Krüger

Leipzig
J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung
1906

Zweite, wohlfeile Ausgabe von:

Die Religion zu Rom unter den Severen

Leipzig 1888

BURDACH

BL 801
R44
1906

Vorrede.

Ein Meister der Geschichtswissenschaft, Fustel de Coulanges, sagt in seinem vortrefflichen Buche über das antike Staatswesen: „die Geschichte hat es nicht nur mit Thatsachen und Institutionen zu thun; ihr eigentlicher Gegenstand ist der menschliche Geist, und sie muß danach streben, zu erkennen, was dieser Geist in den verschiedenen Stufen der Entwicklung des Menschengeschlechts geglaubt, gedacht und gefühlt hat" (p. 103. 104). Ich hoffe, das Ziel meiner Arbeit, wenn es nötig ist, dadurch zu kennzeichnen und zu rechtfertigen, daß ich von der ersten bis zur letzten Seite mich auf dieses Wort berufe. Ich wollte die religiöse Lage innerhalb des Heidentums während der Periode schildern, welche der staatlichen Anerkennung des Christentums voraufgeht. Ich wollte deutlich machen, was religiöse Gemüter in der heidnischen Gesellschaft geglaubt, gedacht und gefühlt haben, am Vorabend einer der größten Umwälzungen auf religiösem Gebiete, welche die Geschichte kennt. Ich versuchte, während ich mich durchweg bemühte, eine strengwissenschaftliche Methode gewissenhaft zu befolgen, und durchweg die Quellen reden ließ, den heidnischen Synkretismus in einer Darstellung wieder zu beleben, welche jedem gebildeten Leser verständlich ist.

Der Gegenstand ist so groß und so umfassend, daß ich mich wiederholt genötigt sah, mich auf die wichtigsten Fragen zu beschränken und Einzelheiten unberücksichtigt zu lassen, welche in Monographien hätten behandelt werden müssen; sie hätten den ohnehin schon überreichen Stoff nur unübersichtlich gemacht. Wo ich konnte, habe ich diesem Mangel durch Hinweise auf Quellen und Specialarbeiten abzuhelfen gesucht, um denjenigen Lesern, welche die Richtigkeit der nicht nachgewiesenen Behauptungen zu prüfen wünschen, dazu Gelegenheit zu geben.

M3 14079

Das Heidentum der Antike und die Geschichte der christlichen Kirche während der ersten vier Jahrhunderte unserer Zeitrechnung sind Gegenstand zahlreicher, zum Teil ausgezeichneter Arbeiten gewesen, die einer Ergänzung nicht bedürfen. Aber aus naheliegenden Gründen haben die Geschichtsschreiber des Heidentums meist in der glänzenden Periode der Antonine oder in der entscheidenden Constantins verweilt, und die Kirchenhistoriker, meist zu beschäftigt mit den inneren Streitigkeiten der Kirche und den Verfolgungen, haben den religiösen Zuständen der gleichzeitigen heidnischen Welt zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt. So ist das Heidentum des dritten Jahrhunderts vernachlässigt worden. Die eine oder andere Erscheinung, die eine oder andere religiöse Persönlichkeit dieser Zeit ist geschildert worden. Eine Gesamtdarstellung der synkretistischen Religion des dritten Jahrhunderts, wie wir eine solche von der Religions- und Sittengeschichte von Augustus bis auf die Antonine oder der der konstantinischen Zeit besitzen, existiert meines Wissens nicht.

Und doch ist gerade die Geschichte des Heidentums vom Tode Marc Aurels bis zum Wiedererwachen des Altrömertums unter Decius höchst belehrend. Nicht nur läßt sie uns einen Einblick thun in eine wirkliche Umwandlung des Heidentums, sondern sie bildet außerdem eine unentbehrliche Ergänzung der Geschichte des Christentums, dessen Erfolge sie allein erklärt. Darum sind auch die folgenden Blätter, so wenig in ihnen von der christlichen Kirche die Rede ist, dennoch ein Beitrag zur Geschichte des Christentums, welchen ich dem Urteil kompetenter Richter vorlege.

Nur wer die Renaissance kennt, vermag die Reformation zu verstehen. Wer nicht vertraut ist mit der Gesellschaft des achtzehnten Jahrhunderts und dem Verfall des ancien régime, für den wird die französische Revolution stets ein Rätsel bleiben. Und ebenso findet die staatliche Anerkennung des Christentums — ich meine nicht das Christentum Jesu, sondern das des vierten Jahrhunderts — eine genügende Erklärung nur in den Bestrebungen des heidnischen Synkretismus, die ihr vorausgingen.

Paris, Dezember 1885.

Jean Réville.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Vorrede III

Einleitung. Die römische Gesellschaft am Anfang des dritten Jahrhunderts 1

1. Marc Aurel. Ende des Stoicismus 1
Unterschied zwischen der römischen Gesellschaft zur Zeit der Antonine und unter den Nachfolgern Marc Aurels, S. 1. — Der Charakter Marc Aurels, S. 2. — Seine Ohnmacht, S. 3.

2. Zusammensetzung der römischen Gesellschaft unter den Severern . . 6
Die neue römische Gesellschaft, S. 6. — Der Kosmopolitismus, S. 9.

3. Versuch einer Würdigung der Kultur in der römischen Gesellschaft unter den Severern 11
Die Umbildung des sittlichen Ideals, S. 11. — Künste und Wissenschaften, S. 15.

4. Die religiöse Erweckung im dritten Jahrhundert 17
Wiedergeburt der antiken Religion, S. 18. — Gründe dieser Erscheinung, S. 18. — Der Synkretismus, S. 21.

5. Wie man den Synkretismus des dritten Jahrhunderts zu studieren hat 22
Aufriß, S. 23.

Erster Teil.

Der heidnische Synkretismus zu Rom in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts.

Kapitel I. Griechisch-römische Bestandteile 24

1. Die alten Götter Griechenlands und Roms 24
Fortbestehen der alten Götter und Kulte im öffentlichen Leben, S. 25; — im Privatleben, S. 27.

2. Der Kaiserkult 29
Der Kaiserkult und die offizielle Religion des römischen Reiches, S. 30. — Seine Popularität im dritten Jahrhundert, S. 32. — Einfluß orientalischer Ideen, S. 33. — Die dem Kaiserkult gewidmeten Vereine, S. 34 — Die Kultusakte, S. 35. — Allgemeine Würdigung, S. 37

Seite

3. Der Kult der Genien und Dämonen 38
Wurzeln dieses Kultes in der Vergangenheit, S. 39. — Unklarheit in den Vorstellungen von Genien und Dämonen, S. 40. — Der Genius des Einzelnen, S. 40. — Gemeinsame Genien, S. 41. — Personificierte Abstraktionen, S. 41. — Philosophische Lehren, S. 42.

Kapitel II. Orientalische Bestandteile im Synkretismus des dritten Jahrhunderts 45

1. Anziehungskraft der orientalischen Religionen. Ursachen ihres Erfolges 45
Ursachen ihrer Verbreitung, S. 47. — Wichtige Stellung des Klerus in den orientalischen Kulten, S. 49. — Der niedere irreguläre Klerus, S. 51.

2. Die alexandrinischen Gottheiten 52
Popularität des Isiskults, S. 52. — Funktionen der Göttin, S. 53. — Sittlichkeit ihres Kultes, S. 53. — Klerus, S. 54. — Feste und Ceremonien, S. 55. — Anubis und Serapis, S. 58.

3. Die phrygischen Gottheiten 58
Die große Mutter zu Rom, S. 59. — Das große Frühlingsfest, S. 60. — Popularität dieses Kultes, S. 62. — Die Metragyrten, S. 64. — Das Taurobolium, S. 66. — Der Kult der Bellona, S. 67.

4. Die syro-phoenicischen Gottheiten 67
Die Baale, S. 68. — Die syrische Göttin. Ihr Tempel in Hierapolis, S. 69. — Verbreitung ihres Kultes, S. 72. — Die Majuma von Antiochien und die Dea Cölestis von Karthago, S. 72.

Kapitel III. Der Mithrasdienst als letzter und wichtigster Bestandteil des synkretistischen Heidentums 74

1. Eigenart des Mithrasdienstes. Seine Ursprünge. Seine Verbreitung im römischen Reich 74
Stellung der Mithrasreligion im Synkretismus des dritten Jahrhunderts, S. 75. — Ursprünge des Mithrasdienstes, S. 76; — seine Geschichte, S. 76. — Einführung des Mithrasdienstes im Occident, S. 80.

2. Der Mithrasdienst im dritten Jahrhundert. Die Denkmäler. Die Mithrastheologie 82
Mithras, der Sonnengott, S. 82. — Mithras, der Felsentsprossene, S. 83. — Mithras, den Stier opfernd, S. 84. — Die persischen Traditionen, S. 86. — Kosmogonische Spekulationen, S. 87. — Mithras als Beschützer des Lebens und Bürge der Unsterblichkeit, S. 88. — Der Centralgedanke des Mithrasdienstes, S. 90. — Der Mithrasdienst ein heidnischer Gnosticismus, S. 91.

Seite

3. Organisation des Mithrasdienstes im dritten Jahrhundert 93

Das Taurobolium, S. 93. — Aehnlichkeit der Mithrasbräuche und der christlichen Sakramente, S. 94. — Ceremonien und Kultstätten, S. 95. — Die Grade, S. 97. — Untergang des Mithrasdienstes, S. 100.

Kapitel IV. Das synkretistische Heidentum 101

1. Beschaffenheit des religiösen Synkretismus im dritten Jahrhundert. Seine Gattungen 101

Aehnlichkeit der Symbole und Vermischung der Attribute, S. 102. — Der Synkretismus ist subjektivistisch, S. 104. — Die Identificierung der Götter und der pantheistische Polydämonismus, S. 105. — Der Synkretismus im Kultus, S. 106. — Der Synkretismus der großen Menge, S. 108; — der der Blasierten, S. 110; — der der Gebildeten, S. 111.

2. Ursachen, die den Synkretismus in der griechisch-römischen Gesellschaft des dritten Jahrhunderts begünstigten 115

Die religiöse Entwicklung im Heidentum führt notwendig zum Synkretismus, S. 115. — Vorgeschichte des Synkretismus in Rom, S. 117. — Aeußere Umstände, die das Aufblühen des Synkretismus im dritten Jahrhundert begünstigten, S. 119. — Die römische Religion eignet sich besser als irgend eine andere für synkretistische Verbindungen, S. 120.

Kapitel V. Die religiöse Stimmung der heidnischen Gesellschaft des dritten Jahrhunderts 124

1. Die religiöse Erweckung 124

Das Glaubensbedürfnis, S. 125. — Die Gnosis, S. 125. — Verschiedenheit der Glaubensweisen und Gebräuche, S. 126. — Fortwährende Stimmung der Frömmigkeit, S. 127.

2. Ueberwuchern des Aberglaubens 127

Allgemeine Leichtgläubigkeit, S. 127. — Verschiedene Strömungen in der Flut von Aberglauben, S. 131. — Die philosophische Rechtfertigung des Aberglaubens, S. 132. — Widerspruch zwischen Theorie und Praxis, S. 133. — Aufzählung der wichtigsten abergläubischen Praktiken, S. 135.

3 Das Heilsbedürfnis. Vorherrschen der Gedanken an ein künftiges Leben 139

Die neuen religiösen Bedürfnisse, S. 140. — Der heidnische Mysticismus, S. 141. — Das Gefühl der Ohnmacht, aus eigner Kraft zum Heile zu gelangen, S. 141. — Wachsende Beschäftigung mit dem zukünftigen Leben, S. 142. — Vorstellungen über das künftige Leben, in der großen Menge und bei den Gebildeten, S. 145.

Seite

4. Das neue Ideal der Heiligkeit. Entstehung der heidnischen Askese . 147
Das Ideal der Heiligkeit tritt an die Stelle des Ideals des Heroismus, S. 148. — Das Bedürfnis nach Sühnung und Vergebung, S. 150. — Die Wissenschaft der Reinigungen, S. 153. — Die beginnende Askese, S 154. — Askese und Sittlichkeit, S. 156.

5. Die sittliche Bedeutung des heidnischen Synkretismus im dritten Jahrhundert 156
Das Bedürfnis nach sittlicher Vervollkommnung, S. 157. — Entstehung der kirchlichen Gemeinschaft, S. 157. — Die Toleranz, S. 158. — Der religiöse Universalismus, S. 159. — Die innige Verbindung mit den Göttern, S. 160. — Das Verlangen nach Erbauung, S. 161. — Hoheit der religiösen Auffassung bei einzelnen Auserwählten, S. 163.

6. Das Grundübel des Synkretismus. Seine Methode 164
Widerspruch zwischen der Anhänglichkeit an die Ueberlieferungen und der eigenen Ueberzeugung bei den Synkretisten, S. 165. — Die allegorische Methode, S. 167. — Fehlen des Sinnes für Geschichte und Wirklichkeit, S. 168. — Die Ohnmacht des Synkretismus, S. 168.

7. Der Zug zum Geheimnisvollen. Die Mysterien 170
Die Leidenschaft für das Geheimnisvolle und Unbekannte, S. 170. — Der Esoterismus, S. 172. — Popularität der Mysterien, S. 174. — Gemeinsame Grundlage der Mysterien, S. 174. — Vorzüge der religiösen Belehrung in den Mysterien, S. 175. — Beispiele der in den Mysterien behandelten Legenden, S. 176. — Die Mysterien sind vorzüglich geeignet, um auf die Gemüter einzuwirken, S. 177. — Würdigung der Mysterien, S. 182. — Die religiöse Bedeutung des Synkretismus, S. 184.

Zweiter Teil.

Die Versuche religiöser Reformation am Hofe der Severer.

Kapitel VI. Die neupythagoräische Reformation. Die Umgebung der Julia Domna 187
Heirat des Septimius Severus und der Julia Domna, S. 187. — Die Familie der Domna, S. 188. — Das dritte Jahrhundert ist recht eigentlich das Jahrhundert der heidnischen Frau, S. 189. — Einfluß der Julia Domna auf Septimius Severus, S. 190; — und auf Caracalla, S. 192. — Ihr Ehrgeiz, S. 196. — Ihre litterarische Bedeutung, S. 198. — Ihre litterarische Umgebung, S. 199. — Charakteristik der Sophisten, S. 200 ff.

Seite

Kapitel VII. Die neupythagoräiſche Reformation. Apollonius von Thana 208

1. Das Leben des Apollonius von Philoſtratus 208

Urſprung des Buches, S. 208. — Sein geſchichtlicher Wert, S. 209. — Inhaltsüberſicht des Werkes des Philoſtratus, S. 212 ff. — Die apologetiſchen Abſichten des Verfaſſers, S. 215. — Apollonius kein Magier, S. 216. — Er verdankt ſeine Weisheit und ſeine Macht der Reinheit ſeiner Seele, S. 217. — Er iſt kein Gott, aber ein göttlicher Menſch, S. 217. — Er iſt der ideale Weiſe, S. 217. — Seine Lebensweiſe, S. 217. — Sein Apoſtolat, S. 218. — Seine Lehren über die überlieferten Religionen, S. 219. — Die Sonne als höchſte Offenbarung der Gottheit, S. 220. — Das Gebet, S. 221. — Seine Moral, S. 221. — Sein heidniſches Formeltum, S. 223. — Mißverhältnis zwiſchen dem hohen Ziel, das er ſich ſteckt, und den kleinlichen Mitteln, deren er ſich bedient, S. 223. — Sein Aberglaube, S. 224. — Er iſt die Inkarnation des reformierten Heidentums, S. 226.

2. Apollonius von Thana und Chriſtus 226

Hat Philoſtratus Chriſtus durch Apollonius verdrängen wollen? S. 226. — Ueberſicht der Beweisgründe für dieſe Annahme, S. 227. — Sie ſind gezwungen, S. 229. — Die neupythagoräiſchen Synkretiſten wollten ihren Zeitgenoſſen eine Verkörperung ihres religiöſen Ideals vorhalten, ohne dabei auf die Chriſten beſondere Rückſicht zu nehmen, S. 230 ff. — Spätere Schickſale der neupythagoräiſchen Reformation, S. 234.

Kapitel VIII. Die orientaliſche Reformation. Ein Baal als oberſter Gott in Rom 236

Julia Möſa iſt die Anſtifterin des Komplots, welches zur Erhebung Elagabals führt, S. 236. — Elagabal und Soaemias, durchaus orientaliſche Charaktere, S. 240. — Zähigkeit des ſyriſchen Geiſtes, S. 240. — Etymologie des Namens des Gottes Él-Gabal, S. 241. — Sein Kult in Emeſa, S. 244. — Der Kaiſer Elagabal bleibt ſtets der Prieſter des Él-Gabal, S. 245. — Der Kult des Él-Gabal zu Rom, S. 247. — Die Heirat des Gottes, S. 249. — Die Excentricitäten Elagabals erklären ſich aus den religiöſen Gewohnheiten der ſyriſchen Prieſter, S. 250. — Die Heiraten Elagabals, S. 251. — Stellung der Julia Möſa und Julia Soämias, S. 252. — Der Tod des Kaiſers, S. 254. — Der Eindruck ſeines Kultes in Rom, S. 254. — Weitere Schickſale desſelben, S. 255. — Unterſchied zwiſchen der neupythagoräiſchen und der orientaliſchen Reformation, S. 256. — Elagabal verſucht die religiöſe Einheit durch die Unterordnung aller Götter unter den Gott von Emeſa herzuſtellen, S. 256. — Der monarchiſche Synkretismus, S. 257.

Seite

Kapitel IX. Die eklektische Reformation. Der Kult der Heiligen 258

1. Alexander Severus 258

Gegensatz zwischen Elagabal und Alexander Severus, S. 258. — Julia Mamäa, S. 259. — Erziehung Alexanders, S. 260. — Seine geistigen und Herzenseigenschaften, S. 261. — Sein Idealismus, S. 263. — Schwäche seiner Regierung, S. 265. — Diese Schwäche ist zum großen Teile aus den religiösen und sittlichen Grundsätzen der Gesellschaft, deren Repräsentant er ist, zu erklären, S. 266.

2. Das religiöse Ideal des Alexander Severus 268

Alexander Severus betrachtet die kaiserliche Macht wie eine Art Priestertum, S. 268. — Seine Toleranz, S. 270. — Sympathie des Kaisers für die Christen, S. 270. — Das angebliche Christentum der Mamäa, S. 273. — Opposition zwischen den Neigungen Alexanders und den Anordnungen seiner Rechtsgelehrten hinsichtlich der Christen, S. 274. — Warum hat Alexander Severus nicht das Werk Constantins vollführt? S. 276. — Sein religiöser Eklekticismus, S. 277. — Der Kult der Heiligen des Heidentums, S. 277. — Sein Betgemach, S. 277. — Motive für die Auswahl der von Alexander Severus verehrten Heiligen, S. 278. — Die weiteren Schicksale des von ihm patronisierten Synkretismus, S. 282. — Gründe seines Mißerfolgs, S. 283.

Kapitel X. Das Ziel der heidnisch-synkretistischen Entwicklung in der antiken Gesellschaft 285

Die Ordnung in der anscheinenden religiösen Unordnung des Synkretismus, S. 285. — Der Monotheismus macht sich geltend, S. 285. — Er braucht eine greifbare Darstellung der Gottheit, S. 286. — Der Sonnen-Monotheismus, S. 287. — Diese Entwicklung des Monotheismus geht zusammen mit einer Umformung des religiösen Bewußtseins, S. 289. — Einfluß des Synkretismus auf das Schicksal des Heidentums, S. 290. — Die synkretistischen Reformatoren arbeiten für das Christentum, S. 290. — Vertrautheit des Heidentums mit der Bedeutung von Mittelwesen zwischen Gott und Menschen, S. 291. — Die „synkretistische Politik“ ist vorteilhaft für das Christentum, S. 292. — Die Unbeugsamkeit des Christentums ist seine Retterin, S. 293. — Beeinflussung des Christentums durch den heidnischen Synkretismus, S. 294. — Der Katholicismus entspringt aus dem heidnischen Synkretismus und dem ursprünglichen Christentum, S. 296. — Schluß, S. 296.

Einleitung.

Die römiſche Geſellſchaft am Anfang des dritten Jahrhunderts.

1. Marc Aurel. — Ende des Stoicismus.

Der Tag, an welchem Marc Aurel an den Ufern der Donau ſein Leben aushauchte, war für das römiſche Reich ein Tag der Trauer; für den Geſchichtsſchreiber iſt er der Markſtein einer wichtigen Periode der Menſchengeſchichte. Nicht nur war Marc Aurel ein Weiſer und Commodus ein Narr; jener ein Philoſoph, in deſſen Gewiſſen der Schwerpunkt ſeines Weſens lag, dieſer ein Genußmenſch, in welchem die Materie ſich rächen zu wollen ſchien für die Verachtung, die ihr der Philoſoph hatte zu Teil werden laſſen: mit der römiſchen Geſellſchaft ſelbſt geht eine Umwandlung vor. Die Aera der Antonine iſt vorüber. Von dieſer in der Geſchichte vielleicht einzig daſtehenden Reihe gewaltiger und weiſer Fürſten, zugleich Regenten und Künſtler, Männer, welche ſich gefürchtet und geliebt zu machen wußten, von dieſer langen Periode inneren Friedens und allgemeinen Wohlſtandes iſt Nichts geblieben als der Zauber des Namens, ein ſo mächtiger Zauber freilich, daß faſt vierzig Jahre ſpäter die Soldaten eines Caracalla beim Tode ihres Fürſten es beklagen konnten, keinen Antoninus mehr zum Herrn zu haben. [1]) Und wirklich, man erkennt die Geſellſchaft der antoniniſchen Periode nicht wieder in den ſchmachvollen Scenen, die ſich

[1]) Lamprid. Diadum. 1, 2, 3, 6. Andere Beweiſe für den Zauber dieſes von dem Sohne des Severus angenommenen Namens ſiehe: Spartian. Sept. Sev. 19; Capitol. Macrin. 3; Lamprid. Heliog. 1. 3.

nach dem Tode des Commodus abspielten, und ebensowenig in der Umgebung der Severer. Der Unterschied springt so in die Augen, daß man mit vollem Recht in Marc Aurel den letzten Repräsentanten wirklich römischer Bildung hat sehen können, mit dem die antike Welt zu Grunde ging.[1]) Vielleicht verdankt Marc Aurel selbst dem Zauber, der das gesegnete Andenken dieser Fürstenreihe verklärt, mehr als ihm gebührt. Von seiner Apotheose her umgiebt ihn noch jetzt ein Glorienschein, der ihm als dem erlauchtesten Heiligen des Heidentums ohne Zweifel zusteht, der aber zu einem falschen Urteil über den Wert seiner Regierung verleiten könnte. Man hat seine Philosophie gepriesen und die Lauterkeit seiner Seele gerühmt; man hat ihn wohl mit einem Christus verglichen, der sein eigenes Evangelium geschrieben hat.[2]) Wer die wundervollen „Selbstgespräche" gelesen hat, der hat etwas erfahren von der Mischung von Bewunderung und Achtung, die sie jedem, der auf geistigen Adel Anspruch macht, einflößen. Aber die Verehrung für den Denker und Philosophen darf uns nicht blind machen gegen die Mängel und Schwächen seiner Regierung. In der Geschichte so wenig wie in der Natur giebt es einen salto mortale. Schon unter der Regierung Marc Aurels keimen die Schäden der römischen Gesellschaft am Anfange des dritten Jahrhunderts, ohne daß es dem weisen Kaiser gelungen wäre, sie zu ersticken. Die Vorboten des Uebels, das ausbrechen mußte, erkannte er besser als irgend ein anderer: seine moralische Feinfühligkeit zeigte sie ihm an; aber er war eher geneigt sie zu beklagen als sie zu bekämpfen. Streng gegen sich selbst, war er nachsichtig bis zur Schwachheit gegen jeden anderen. Ihm fehlte die Begeisterung, welche der Tugend erst ihre hinreißende Wärme verleiht, und das Vertrauen in den Sieg seiner Sache im Reiche. Er war von der Nichtigkeit der Dinge dieser Welt zu sehr überzeugt, als daß er einen wirklichen Einfluß auf

---

[1]) Renan, Marc-Aurèle et la fin du monde antique. Paris 1882. — Boissier bleibt in seiner Arbeit über die römische Religion gleichfalls bei Marc Aurel stehen, da nach ihm damals die Periode endigt, wo das Heidentum sich aus sich selbst heraus, nach seinen Grundsätzen und seiner Natur, entwickelt. Vgl. auch Friedländer, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms in der Zeit von Augustus bis zum Ausgang der Antonine. Lpzg. 1881. 5. A.

[2]) Renan a. a. O. p. 3. 272.

sie hätte ausüben können.[1]) Er besaß die Lauterkeit eines Heiligen, aber nicht den Glauben eines Apostels.

Die unglücklichen Ereignisse seiner Regierung, die um so fühlbarer waren, je mehr man durch langes Wohlergehen verwöhnt worden war: die Einfälle der Parther im Orient, der Germanen aller Namen an der Donau, die Katastrophen, welchen mehrere Städte in Asien zum Opfer fielen, eine lange und furchtbar wütende Pest, die Empörung des Avidius Cassius, erforderten einen Fürsten von größerer Energie. Es liegt etwas Wahres in dem Vorwurf des syrischen Usurpators, der seinen Herrn beschuldigte, er philosophiere statt sich mit den öffentlichen Angelegenheiten zu beschäftigen.[2]) Der Kaiser war von Haus aus mehr zum Sinnen, als zum Handeln angelegt.[3]) Er herrschte, um sein Gewissen zu beruhigen. Selbst in seiner unmittelbaren Umgebung vermochte er seinem Einfluß keine Geltung zu verschaffen. Er nahm sich den Lucius Verus, einen Genußmenschen, zum Mitregenten; er vermochte bei Faustina die Autorität nicht auszuüben, welche er vermöge seiner moralischen Ueberlegenheit hätte erlangen müssen;[4]) und die Geschichte des Commodus hat gezeigt, was er aus seinem Sohne zu machen wußte. Kurz er hat pflichtgemäß, indem er sich anspornte, eine bedeutende Geschäftigkeit nach jeder Richtung hin ausgeübt, und doch hat er keine dauernden Resultate erzielt.

Freilich stand es nicht in der Macht eines einzelnen Menschen, mochte er noch so energisch sein, den unvermeidlichen Umschwung im römischen Reiche aufzuhalten, welcher durch das komplicierte Zusammenwirken von politischen, militärischen und socialen Ursachen, sowie durch den Wechsel im Denken und Glauben der Menschen bedingt war. Trotzdem bleibt es wahr, daß dieser Umschwung nach Marc

---

[1]) Die „Selbstgespräche" bieten Beweise in Menge für diese Behauptungen. Vgl. III, 9. 10; IV, 3. 19. 33; V, 10; VII, 1; IX, 30. 32; X, 31; XII, 32.

[2]) Vulc. Gallic. Avid. Cass. 1. 14.

[3]) Selbstgespräche VI, 12.

[4]) Die Anklage schlechter Aufführung scheint gegen Faustina ohne Grund erhoben worden zu sein. (Vgl. Victor Duruy, histoire des Romains, Paris Hachette 1879 tom. IV, p. 458—460 (eine deutsche Uebersetzung von Hertzberg ist im Erscheinen begriffen). Renan, mélanges d'histoire p. 169. Aber es steht fest, daß Faustina keineswegs die Vorliebe ihres Gemahls für die Philosophie, noch weniger für die Philosophen theilte.

Aurel sich verschärft hat, ohne daß der Kaiser etwas dazu beigetragen hätte, ihn zu mildern. Sollte diese Ohnmacht des weisesten Fürsten nicht mit der Natur des moralischen Princips zusammenhängen, das ihn beseelte? Marc Aurel ist der letzte große Stoiker; mit ihm stirbt der echte Stoicismus aus. Zwar gab es nach ihm noch zahlreiche Philosophen, welche sich den Namen Stoiker anmaßten; in Wahrheit sind das Synkretisten, welche Traditionen aller Schulen vermischen, bis der Neuplatonismus aus all ihren skizzenhaften Combinationen eine neue Lehre schafft, die mit Recht das Ergebnis und die Versöhnung aller früheren Lehren und Glaubensformen zu sein behauptet. Die „Selbstgespräche" sind für den Stoicismus das, was für die Remontanten die Spätrose ist, mit ihren blassen Farben und leichtgeneigtem Haupt, mit ihren feuchten und dem Auge wohlthuenden Blättern: man vermißt den lebensvollen Duft, der der Sommerrose entströmt.

Dem Stoicismus Marc Aurels fehlt es an Lebenskraft. Er erschöpft sich in einigen bewunderungswürdigen Vorschriften der Güte und Resignation. [1]) Er hat kein Wort der Hoffnung für die müde Seele, oder was er von Hoffnung bietet ist eine Art melancholischer Sehnsucht nach buddhistischer Verneinung, nach jenem unheilvollen Ideal, dem überall der Tod gefolgt ist, wohin es sich verbreitet hat. [2]) Eine trostlose Traurigkeit spricht aus der Sammlung von „Selbstgesprächen", in denen uns Marc Aurel sein Herz ausgeschüttet hat.

Mit solchen Grundsätzen kann man aber eine Gesellschaft nicht neubeleben. [3]) Sein menschlicher Sinn und seine vollendete Herzensgüte haben dem Kaiser wichtige gesetzgeberische Reformen eingegeben: die Erleichterung des Looses der Sklaven, die Einschränkung der Tyrannei der väterlichen Gewalt, die Unter-

---

[1]) Selbstg. VII, 26. VIII, 42. II, 17. IV, 3. 10. 36 (an der letzten Stelle ist die Resignation bis zur Verneinung der natürlichsten Empfindungen fortgeschritten).

[2]) Sg. III, 3; VI, 10; VII, 32; XII, 14.

[3]) Zu öfteren Malen kommt Marc Aurel auf den Gedanken zurück, daß es ganz unnütz ist, eine Gesellschaft bessern zu wollen, die nicht gebessert sein will: Sg. VIII, 4. 57. XII, 26. vgl. IX, 3.

ſtützung der Hilfsbedürftigen, die Sorge für die Waiſen und ſo viele andere Maßregeln, die die wichtigſten Reſultate ſeiner Regierung geblieben ſind.[1]) Aber wenn ſein gutes Herz ihn dazu antrieb, den Leidenden zu Hilfe zu kommen, ſo hinderte ihn die Reſignation daran, das Uebel und die Uebelthäter zu bekämpfen; ſie führte ihn zu einer Art Fatalismus, dem der Verfaſſer der „Selbſtgeſpräche" in folgenden Worten ſelbſt zutreffenden Ausdruck gegeben hat: „hier unten verdient nur eines, daß wir uns mit ihm beſchäftigen: mit Reſignation unter Lügnern und Ungerechten leben, ohne ſich ſelbſt jemals von der Wahrheit und der Gerechtigkeit zu entfernen".[2])

Das aber darf nicht der Lebenszweck eines guten Bürgers ſein, geſchweige denn eines Staatsoberhauptes. Solche Grundſätze haben Marc Aurel notwendiger Weiſe dahin geführt, ſich ſelbſt zu widerſprechen. Derſelbe Kaiſer, welcher befohlen hatte, „Jeden auf eine Inſel zu verbannen, der durch abergläubiſche Kniffe die leicht erregbaren Gemüter der Menſchen erſchrecke",[3]) nimmt, ſei es aus Nachgiebigkeit, ſei es aus Reſignation ſelbſt ſeine Zuflucht zu allen möglichen Prieſtern, um durch fremdartige Bräuche ſich die Götter vor dem Ausmarſch zum Kriege mit den Marcomannen günſtig zu ſtimmen.[4]) Er macht aus Nachgiebigkeit gegen den Pöbel, welcher den Chriſten für jedes Unheil im Staate die Verantwortung zuſchiebt, eine große Anzahl dieſer Unglücklichen zu Märtyrern, die er perſönlich nur verachtete, und giebt ſo das eigentümliche Schauſpiel eines von den erhabenſten Gefühlen und von einer aufgeklärten Frömmigkeit beſeelten Sittenlehrers, der von all den religiöſen Sekten, welche das Reich überſchwemmen, grade die ſich zur Verfolgung ausſucht, deren moraliſche Grundſätze ſich mit den ſeinigen am meiſten berühren.

Die Kraft des Stoicismus, aus der ein Jahrhundert hindurch

---

[1]) Vgl. die Auseinanderſetzungen hierüber bei Duruy a. a. O. IV, 442 ff.

[2]) Sg. VI, 47.

[3]) Dig. fragm. Modest. 30.

[4]) Capitol. M. Ant. Phil. 13. Lucian, Pseudom. (edid. Dindorf, Paris. Didot 1867) cp. 48. 57 giebt uns zwei ſehr intereſſante Beiſpiele der außerordentlichen Nachſicht Marc Aurels gegenüber den gröbſten Formen des Aberglaubens.

die Elite der römischen Gesellschaft Leben zog, ist versiegt. Weise und Heroen vermochte er hervorzubringen: die Gesellschaft zu reformieren war er nicht im stande. Mehr und mehr ließ der römische Stoicismus die metaphysischen Speculationen bei Seite und beschäftigte sich nur noch mit Fragen des Gewissens, um endlich in das Ideal der völligen Entsagung auszumünden, dessen vollendeter Repräsentant Marc Aurel gewesen ist. Von nun an suchen ideell und geistig angelegte Gemüter anderswo ihre Befriedigung, in dem philosophischen Eklekticismus und in den Religionen, welche ihnen Aussicht auf eine bessere Welt eröffnen als diejenige ist, die sie umgiebt und deren Nichtigkeit sie erkannt haben. Schon in der Philosophie Marc Aurels macht sich etwas von dieser Umwandlung bemerkbar: der Durst nach Reinheit, die Entwicklung des religiösen Sinnes, das Flüchten zu fremden Religionen, die Nachgiebigkeit dem Aberglauben gegenüber, und das fortwährende Bedürfnis, ein Heilmittel gegen die Nichtigkeit dieser Welt zu suchen und sich gegen den Tod zu wappnen. Indessen, der kaiserliche Heilige gehört noch der antiken Welt an: die große Traurigkeit, die sich in seinen „Selbstgesprächen" ausdrückt, beweist, daß er fühlte, daß diese Welt mit ihm zu Ende ging. Marc Aurel geleitet sie zu Grabe.

2. Die Zusammensetzung der römischen Gesellschaft unter den Severern.

Die Regierung des Commodus (180—192) war eine Periode zügelloser Ausschweifung, während welcher Lüstlinge aller Art die Masken fortwarfen und ihren Begierden freien Lauf ließen. Die große Menge blieb unbeeinflußt von einer Philosophie, die sich um sie nicht kümmerte und die in eine so lebenslustige Gesellschaft nicht paßte. Die weisen Leute zogen sich zurück und beschränkten sich darauf, über die herrschende Narrheit zu seufzen, zufrieden, daß sie selbst nach Herzenslust philosophieren durften. Wie gut aber auch der Mechanismus der römischen Verwaltung functionieren mochte, auf die Dauer konnte er nicht ohne Leitung bleiben. Das zeigte sich beim Tode des Commodus. Ueberall entstand Unordnung:

Bürgerkriege brachen aus, und es bedurfte der eisernen Hand des Kaisers Severus, um die mächtige Maschine wieder in den rechten Gang zu bringen.

Mit Septimius Severus beginnt eine neue Periode der römischen Geschichte. Sie umfaßt die Regierung der Fürsten, welche direkt von ihm abstammen oder doch mit ihm durch scheinbare Familienbande verknüpft sind: Caracalla, Elagabal, Alexander Severus. Macrinus und Maximin kann man übergehen, den ersteren, weil er nur kurz regierte, den zweiten, weil er auf die römische Gesellschaft keinen Einfluß ausgeübt hat. Dagegen muß man Gordian und Philippus Arabs hinzunehmen, weil sie die Gedanken der Severer wieder aufnehmen.

In der Zeit vom Tode des Commodus (192) bis zum Regierungsantritt des Decius (249) bildet sich eine neue römische Gesellschaft mit ganz eigenartigem Typus. Es ist nicht mehr die Zeit der Antonine, noch nicht das Zeitalter Constantins; nicht mehr die rein griechisch-römische Civilisation, noch nicht der Triumph des Christentums. Auf die Historiker hat dieser Zeitabschnitt nicht die Anziehung ausgeübt wie die beiden wichtigen Perioden, deren Uebergangsstadium er bildet. Und doch, je größer die Gährung, in der sich die Geister während der ersten fünfzig Jahre des dritten Jahrhunderts befinden, um so interessanter ist es, diesen Zustand zu studieren. Klassische Erinnerungen und hochangesehene Traditionen einer Vergangenheit, die von gestern datiert, reiben sich mit neuen Anschauungen. Neue Lehren, Bestrebungen, Glaubensformen und Sitten strömen aus allen Teilen des Reiches gegen die Hauptstadt der civilisierten Welt zusammen. Alle haben ihre Anhänger, ja ihre Fanatiker. Im ersten Augenblick verwirrt, sieht man doch allmählich die centralen Kräfte sich herausarbeiten, um die die anderen sich gruppieren. Man sieht, wie sich die Mächte rüsten, welche in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts zum letzten Male um die Weltherrschaft streiten sollen: auf der einen Seite das Heidentum, neu gekräftigt durch die Macht der neuplatonischen Philosophie und unterstützt vom altrömischen Geiste; auf der anderen Seite das Christentum, das die Massen gewinnt, bevor es sich an die Großen wagt, und das sowohl in den religiösen Anschauungen der heidnischen Gesellschaft wie in der wachsenden Ersetzung der

ſocialen Inſtitutionen Altroms durch orientaliſche wertvolle Unterſtützung findet.

Die römiſche Geſellſchaft, in deren Schoß ſich zur Zeit der Severer dieſe großen Conflicte vorbereiten, ſcheint für ernſte Kämpfe nicht gemacht. Schon Marc Aurel hatte ſeine Zuflucht zu Gladiatoren, Sklaven und dalmatiſchen Räubern nehmen müſſen, um bei ſeinem Zuge gegen die Quaden die Reihen ſeiner Armee zu füllen, da kein Freier ſich mehr einſtellen laſſen wollte.[1]) Die Ariſtokratie zieht ſich mehr und mehr vom Soldatenleben zurück;[2]) und man fragt ſich wirklich, ob noch von einer Ariſtokratie die Rede ſein kann, wenn man ſieht, wie tief der römiſche Senat geſunken iſt. Noch iſt er hochmütig genug, um ſich dem Pertinax gegenüber, deſſen außerordentliche Verdienſte nicht ausreichten, ſeine niedrige Herkunft zu verdecken, kühl ablehnend zu verhalten;[3]) aber er beſitzt nicht mehr die Energie, nicht einmal ein genügendes Gefühl ſeiner Würde, um nicht unterſchiedslos allen Kaiſern zuzujubeln, die der Wille der Legionen oder die Gunſt des Glückes nach Rom führt. Die Senatoren begrüßen mit gleicher Unterwürfigkeit den Didius Julianus, der das Reich von den Prätorianern erſteigert hat,[4]) den Septimius Severus, der ſoeben ſeine Mitbewerber gegen den Wunſch der Majorität des Senats geſchlagen hat,[5]) den Caracalla, der ſie mit raffinierter Unverſchämtheit demütigte,[6]) den Macrin oder den Elagabal, je nachdem die Couriere aus Syrien ſich ablöſen. Die Worte Herodians bei Gelegenheit der Thronbeſteigung des Elagabal laſſen ſich auf alle Regierungswechſel während dieſer Zeit anwenden: „als dieſe Ereigniſſe dem Senat und dem Volke bekannt wurden, wurde man davon ſchmerzlich berührt, aber man unterwarf ſich der Notwendigkeit, da die Armee einmal ſo entſchieden hatte.“[7])

---

[1]) Capitolin. Marc. Aurel. Phil. 21; 23.

[2]) Später hat ihr Claudius den Zutritt verboten. Aurel. Vict. Caes. 33.

[3]) Herod. II, 3.

[4]) Dio. Cass. LXXII, 12. Herod. II, 6.

[5]) Spartian. Sev. 9, 11. Dio. LXXIV, 9; LXXV, 8. Herod. III, 5. 8.

[6]) Dio. LXXVII, 17. 20. Herod. IV, 5.

[7]) Herod. V, 5. — Unter Alexander Severus hob ſich der Senat oder wenigſtens einzelne Senatoren wieder. Julia Möſa und Julia Mammäa wählten die ſechzehn älteſten und weiſeſten zu Beiſitzern und Ratgebern der Krone.

Um die römische Aristokratie ist es geschehen. Natürlich gab es damals wie stets eine Aristokratie; aber sie ergänzt sich nur schlecht aus den Reichen Leuten aller Nationalitäten, aus den Intriganten und aus den Günstlingen der Fürsten, welche vom altrömischen Geiste nicht in dem Maße durchdrungen sind, wie der Zuwachs, den der Senat während des zweiten Jahrhunderts aus der Provinz erhielt. Es geht dieser Aristokratie wie allen, denen die Zeitverhältnisse das Recht der Existenz genommen haben: zum Herrschen bestimmt, sieht sie sich allmählich jeden Einflusses beraubt; sie beginnt sich zu zersetzen. Zwar erläßt die kaiserliche Ratsversammlung Gesetze unter dem Namen des Kaisers; die wahre Autorität aber ist gänzlich auf die Soldaten übergegangen. Seit dem Tage, an welchem die Prätorianer die höchste Macht dem Meistbietenden zuschlugen, von dem Augenblick an, wo die Legionen von Illyrien, Syrien und Gallien fast gleichzeitig drei Kaiser ausriefen, ohne daß Rom etwas Anderes gethan hätte, als sich vor dem glücklichsten dieser drei zu beugen, sind die Soldaten sich ihrer Macht bewußt geworden. Sie wissen sich als Herren und ziehen Nutzen daraus. Ein Jahrhundert hindurch bleibt das römische Reich das Opfer der Pronunciamentos; und wie die Armeen überwiegend aus mehr oder weniger ungeschliffenen Afrikanern, Syrern und Germanen zusammengesetzt sind, so wählen sie auch Afrikaner, Syrer oder Germanen zu ihren Führern, und zwar so, daß der Kaiser von Rom bald ein Landsmann des Hannibal, bald ein Oberpriester einer orientalischen Gottheit, bald ein thracischer Ochsenhirt ist. Alle Nationalitäten nach der Reihe ergreifen Besitz vom kaiserlichen Scepter. Caracalla, hat dem System, das in ihm sich so deutlich darstellt, klassischen Ausdruck verliehen in der rohen Antwort, die er seiner Mutter gab, als sie ihn bat, der Verschleuderung öffentlicher Gelder Einhalt zu thun: „Sei ruhig, Mutter: so lange wir dies hier haben — und dabei schlug er an sein Schwert — wird's uns an nichts fehlen".[1])

Der hervorstechendste Charakterzug der römischen Gesellschaft in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts ist somit ihr Kosmopolitismus.[2]) Die alte römische Gesellschaft war im zweiten Jahr-

[1]) Dio. LXXVII, 10.

[2]) Schon Athenäus hat das in seinem „Gastmahl der Sophisten" bemerkt: „Rom ist der Sammelplatz aller Völker des Universums; alle Städte der Welt

hundert durch den Zufluß der Elite der Provinzialen aufgefrischt worden, weil sie noch Leben genug besaß, um sich dieselben zu assimilieren. Die Fürsten des zweiten Jahrhunderts, so liberal und fortgeschritten sie in Gesetzgebung und Verwaltung sein mochten, waren doch Wächter der alten Sitten, Gewohnheiten und des alten Glaubens gewesen. Im dritten Jahrhundert hat die eigentliche römische Gesellschaft nicht mehr die Kraft, die immer zahlreicher werdenden fremden Elemente in sich aufzunehmen, die auf sie einstürmen. Sie wird davon überflutet. Die Ausländer, welche zum größeren Teil ihre eigentümliche Civilisation bewahrt haben, werden von jetzt ab auf gleichen Fuß mit den Römern gestellt. Ein Edikt Caracallas giebt allen freien Einwohnern des Reiches das römische Bürgerrecht; [1]) und da sie die Zahlreicheren sind, so gewinnen sie bald einen überwiegenden Einfluß. Mehr als je breiten sich die Sitten, Glaubensweisen und Gebräuche aller Völker des Reichs in Rom aus. Schon lange kennt man sie dort; manche gewannen schon zahlreiche Anhänger; aber man gab doch nicht zu, daß ihre

---

sind dort vertreten; man sieht dort ganze Völker bei einander wohnen, Cappadocier, Scythen, Pontiker und viele andere" (edit. Teubner 1858—1867, I, 36).

[1]) Dio Cass. LXXVII, 9. Dig. fr. Ulp. 17, l. I 6 t. V de statu hominum. Die Tragweite dieses Ediktes, die manchmal ins Maßlose gesteigert worden ist, darf doch ebenso wenig nach dem Kommentar des Dio unterschätzt werden. Dieser Schriftsteller, der allerdings mit Grund auf Caracalla sehr schlecht zu sprechen ist, behauptet, daß der Kaiser bei Verleihung des Bürgerrechts an alle Freien des Reiches keinen anderen Zweck verfolgte, als die Einkünfte gewisser Steuern zu erhöhen, die nur für Bürger galten. Es ist allerdings sehr wahrscheinlich, daß der Kaiser sich von dieser eigennützigen Absicht mehr leiten ließ als von irgend einem socialen oder humanitären Grundsatz, da er keine der Steuern aufhob, denen die Peregrini vorher unterworfen waren. Dennoch ist die Maßregel Caracallas ein wichtiger Markstein in der Geschichte der Civilisation. Zum erstenmale wird die nationale Gemeinschaft auf ein so ungeheures Reich ausgedehnt und auf Menschen, die nach Abstammung, Sprache, Religion, Sitten u. s. w. verschieden sind. Wenn man dem nationalen und religiösen Particularismus Rechnung trägt, der die alten Gemeinwesen charakterisiert, so erkennt man, welcher Umschwung in den Gemütern vorgegangen sein muß, daß Caracalla an eine solche Maßregel überhaupt denken und die bedeutendsten Rechtsgelehrten des kaiserlichen Rates sie empfehlen konnten. Es gab gewiß auch andere Wege, neue Steuern zu erheben. Der Senator Dio hatte noch ein zu lebhaftes Gefühl von der Ueberlegenheit des römischen Bürgers, als daß er die Verleihung des Bürgerrechts an alle Einwohner des Reiches gerne gesehen hätte.

Digitized by Google

Adepten ganz vergaßen, daß sie nur geduldet waren. Von nun ab fühlen sie sich wie zu Hause. Unter Elagabal und Alexander Severus ist der Römer vom alten Schlage fast ganz aus der römischen Gesellschaft verschwunden.

Gemeinhin werden die Völker immer so regiert, wie sie es verdienen. In einer Gesellschaft wie die, deren hervorstechendste Charakterzüge wir soeben gezeichnet haben, ist daher nur ein Regiment möglich, das der Gewalt. Die Grundlagen, auf denen die alte Gesellschaft ruhte, sind verschwunden; man sucht nach neuen, aber sie sind noch nicht in genügender Klarheit zu Tage getreten. Während die Geister und die Gewissen sich in den Geburtswehen befinden, hält ein gewaltiger Heerführer die Ordnung aufrecht, sichert den Gang der Verwaltung und schützt die Grenzen. Septimius Severus hat das Verdienst, das Reich so kräftig gesäubert zu haben, daß beinahe vierzig Jahre hindurch die Barbaren in Respekt gehalten und Bürgerkriege vermieden wurden. Aber ein so energisches Regiment war auch nötig, um die Ordnung wiederherzustellen zu einer Zeit, wo Orient und Occident sich zu trennen drohten,[1]) und die Räuberei im größten Stile mitten in Italien ungehindert ihr Wesen trieb.[2])

3. Versuch einer Würdigung der Kultur in der römischen Gesellschaft unter den Severern.

Man würde einen schweren Fehler begehen, wollte man sich die Periode der Severer einzig und allein als eine Zeit des Verfalls und des Despotismus vorstellen. Wir sind so daran gewöhnt, von dem Niedergang des römischen Reiches im dritten Jahrhundert

[1]) Im Aufstand des Avidius Cassius unter Marc Aurel und im Kampfe Nigers gegen Severus kann man schon die Symptome bemerken, welche die Trennung zwischen Orient und Occident, die sich später vollzog, vorbereiten. Niger fordert von den Barbaren Unterstützung, um sich der Herrschaft zu bemächtigen und betrachtet den Taurus als die natürliche Grenzscheide zwischen den beiden Reichen (Herod. III, 1). — Einige Jahre später glauben Caracalla und Geta, da sie sich wechselseitig nicht zu ertragen vermögen, das Reich unter sich zu teilen, wenn sie den Hellespont als Grenze betrachten. Ihre Mutter macht den Plan zu nichte (Herod. IV, 3). Aber man sieht, wie der Gedanke einer Trennung sich Bahn bricht.

[2]) Dio. LXXVI, 10. vgl. Tertullian. apol. adv. gent. 2.

Digitized by Google

ſprechen zu hören, daß wir weder den wichtigen Fortſchritten, die in dieſer Zeit gemacht wurden, noch den Wohlthaten, welche ein großer Teil des Reiches den afrikaniſchen und ſyriſchen Kaiſern verdankt, genügend Rechnung tragen. Was wir in mancher Beziehung mit Recht den Niedergang nennen, d. h. das Verſchwinden der rein griechiſch-römiſchen Kultur, den Sturz der Ariſtokratie, die Fortſchwemmung der alten römiſchen Geſellſchaft durch die ſteigende Flut fremder Invaſionen, war andererſeits die unumgängliche Bedingung einiger herrlicher Fortſchritte der Civiliſation.

Das Regiment der Severer war nicht nur ſehr wohlthätig für die Provinzen, beſonders für Afrika und Aſien, deren Einfluß überwiegend wurde;[1]) es war auch, und zwar vor allem, das Regiment der bedeutendſten Rechtsgelehrten, welche das römiſche Reich hervorgebracht hat. Die erſte Hälfte des dritten Jahrhunderts verdient das goldene Zeitalter des römiſchen Rechts genannt zu werden; und da das Recht der wichtigſte Beitrag der römiſchen Civiliſation zur allgemeinen iſt, ſo folgt daraus, daß die Menſchheit dieſem „Niedergange“ eines der ſchönſten Juwele ihrer Krone verdankt.

Septimius Severus, Caracalla (oder doch Julia Domna) und Alexander Severus[2]) haben das Verdienſt, die beſten Rechtsgelehrten ihrer Zeit, den Papinian, Paulus, Ulpian, Marcian, Calliſtratus, Hermogenes, Saturninus, Modeſtinus, um nur die hervorragendſten zu nennen, in ihren Dienſt gezogen zu haben. In dem Maße wie die Macht des Senats abnahm, wuchs der Einfluß dieſer Männer. Sie haben das römiſche Recht in Menſchenrecht verwandelt. Schon unter Antoninus Pius und Marc Aurel hatte dieſe Entwicklung ihren Anfang genommen, dank den weitherzigen und menſchlichen Ideen, welche die ſtoiſche Philoſophie verbreitet hatte, und gemäß den Anforderungen des weniger engbegränzten ſocialen Lebens.

---

[1]) Siehe die Beweiſe bei Duruy, a. a. O. VI, p. 109 ff.; de Ceuleneer, essai sur la vie et le regne de Septime Sévère, Bruxelles Hayez 1880, p. 163—165. Spart. Sev. 23; Eutrop. VIII, 8; Mommſen, röm. Geſchichte V (die Provinzen von Caeſar bis Diocletian) p. 446 ff.; p. 653 ff. und die zahlreichen Inſchriften zum Gedächtnis der durch Septimius Severus und Caracalla angeregten öffentlichen Arbeiten.

[2]) Selbſt Elagabal ſcheint Paul und Ulpian als Präfekten des Prätoriums gehabt zu haben (Lampr. Alex. Sever. 25; Aurel. Vict. de Caes. 24).

Aber ganz konnte ſie ſich erſt vollziehen in einer weniger konſervativen Geſellſchaft. Um die neuen Grundſätze, welche die erleuchtetſten Geiſter beſeelten, in die Geſetze eindringen zu laſſen, mußte der römiſche Geiſt, das Feſthalten an den altrömiſchen Inſtitutionen, beſiegt werden und andererſeits die centrale Gewalt ſtark genug bleiben, um ihren Willen im ganzen Reiche durchzuſetzen. Beide Bedingungen erfüllt die Epoche der Severer. Eine kosmopolitiſche Geſellſchaft wie die des dritten Jahrhunderts konnte ſich nicht bei einer Geſetzgebung beruhigen, deren Prinzipien auf ganz andere ſociale Zuſtände berechnet waren. Marc Aurel, ſo ſehr er vom ſtoiſchen Univerſalismus durchdrungen iſt, erklärt: „als Antoninus iſt Rom mein Vaterland, als Menſch die Welt“.[1]) Im dritten Jahrhundert ſind Rom und die Welt ein Begriff geworden. Der Kaiſer iſt Afrikaner oder Syrer: ſeine einflußreichſten Ratgeber ſind geborene Orientalen.[2]) Auch die Rechtsgelehrten begnügen ſich nicht mehr wie früher damit, die alten Geſetze den neuen Bedürfniſſen ihrer Zeit anzupaſſen. Sie ſtellen wirklich neue Grundſätze auf, welche ihre Entſcheidungen im einzelnen Falle beherrſchen. Ihr Ideal iſt nicht mehr, ſich, ſoweit es die Umſtände erlauben, dem mos maiorum anzubequemen. Sie halten an dem Rahmen der alten Geſetze feſt, aber ſie füllen ihn mit neuem Geiſt, mit dem Geiſt der geſellſchaftlichen Sphäre, in der ſie leben. Ueber das römiſche und jedes andere nationale Geſetz ſetzen ſie das menſchliche, das natürliche und allgemeine Geſetz, welches zu jeder Zeit und in jedem Lande gilt.[3]) Es handelt ſich nicht mehr um eine bloße Theorie, um ein Thema für gelehrte Abhandlungen, wie es bei ſo vielen Stoikern in früherer Zeit der Fall war: es iſt ein Prinzip,

---

[1]) Selbſtgeſpräche VI, 44.

[2]) Papinian und Paulus ſind geborene Syrier; Ulpian ſtammt aus Tyrus.

[3]) Siehe ihre Definitionen von Recht. Marcian ſagt (dig. l. I tit. III, fr. 2): lex est cui omnes obtemperare conveuit . . . . lex est omnium divinarum et humanarum rerum regina. — Gaius ſagt: quod vero naturalis ratio inter homines constituit — — — — vocatur ius gentium (dig. lib. I tit. I fr. 9). — Paulus ſagt: id quod semper aequum ac bonum est ius dicitur, ut est ius naturale (dig. lib. I tit. I fr. 11). — Ulpian definiert das Recht: divinarum atque humanarum rerum notitia, iusti atque injusti scientia (dig. I t. I fr. 10).

mit deſſen Durchführung ſie Ernſt machten.[1]) Die alten Begriffe von väterlicher Macht, von der Gewalt der Herren über ihre Sklaven, von den Beziehungen zu Ausländern verdammt das Naturgeſetz, das die Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit aller Menſchen begründet.[2]) Die Rechte der Sklaven, Kinder und Freigelaſſenen, der Vereine der kleinen Leute, der Provinzen im Verhältnis zu Rom werden beträchtlich ausgedehnt.[3])

Das iſt die gute Seite dieſer gemiſchten Geſellſchaft des dritten Jahrhunderts. Sie hat trotz der dem militäriſchen Deſpotismus anhaftenden Grauſamkeiten und Ausſchreitungen, trotz der Energieloſigkeit und maßloſen Sinnlichkeit der bürgerlichen Kreiſe,[4]) ein hohes moraliſches Ideal und zeigt vielleicht mehr Eifer, es in die That umzuſetzen, als die vorangegangenen Generationen. Sie ſtrebt auf das Lebhafteſte und Stürmiſchſte nach einem beſſeren Zuſtand der Dinge, nach größerer Gerechtigkeit und Lauterkeit. Sie hat die Fehler und Laſter aller Geſellſchaften, die eine alte Kultur hinter ſich haben, und denen die verfeinerten Genüſſe des materiellen Lebens zu gebieteriſchen Bedürfniſſen geworden ſind. Sie hat aber auch die guten Eigenſchaften, den Zartſinn, die Feinfühligkeit und den Geſchmack an den Genüſſen des geiſtigen Lebens, die ſich nur nach Jahrhunderten vorausgegangener Kultur einſtellen. Septimius Severus ſelbſt zeigt ſich, wenn der rauhe Zwang des Bürgerkrieges oder die Anforderungen der öffentlichen Ordnung ihm nicht Härte zur Pflicht machen, wohlwollenden und menſchlichen Regungen zugänglich. Er meinte es gut mit den Einwohnern der Provinzen und dem römiſchen Volk; bei ſeinem Tode wurde er allgemein betrauert.[5])

---

[1]) Vgl. Tertull. Apol. 4.

[2]) Vgl. dig. fr. Ulp. 4 lib. I tit. I de Just. et iure; fr. Ulp. 32, lib. L tit. XVII de reg. iur.: quod ad ius naturale attinet omnes homines aequales sunt; — fr. Florentinus 4 lib. I tit. V de statu hom.

[3]) Beſchreibungen dieſer Reformen findet man in allen römiſchen Geſchichten und in den Rechtsgeſchichten. Vgl. Duruy, Hist. rom. V 15—72; VI 96—104 239 ff. Marquardt, Das Privatleben der Römer (7. Teil des Handbuchs der römiſchen Altertümer). H. Wallon, l'histoire de l'esclavage dans l'antiquité vol. III.

[4]) Im zwölften Buch ſeiner Deipnoſophiſten zählt Athenaeus die Arten von Wolluſt aus allen Gegenden des Reiches auf. Die Liſte iſt groß.

[5]) Spart. Sev. 18. 23; Dio. LXXVI, 1; de Ceuleneer (a. a. O. p. 146 ff.) giebt eine Ueberſicht der Schenkungen des Septimius Severus.

Ebenso zeigte sich Wohlwollen gegen die Schwachen, Menschenliebe und Gutherzigkeit in den Einrichtungen, die Alexander Severus getroffen oder doch veranlaßt hat,[1]) und in der wachsenden Ausdehnung der Korporationen mit wirklich menschenfreundlichen Zwecken[2])

Andererseits wird für den öffentlichen Unterricht gesorgt.[3]) Um die Kaiser oder vielmehr die Kaiserinnen sammeln sich Gelehrte, Dichter, Romanschreiber, Historiker, Philosophen, Litteraten zweiten und selbst dritten Ranges, die aber nichts destoweniger einen Mittelpunkt geistigen Lebens in Rom schaffen. Leider genügt es nicht, das Studium der Wissenschaften zu unterstützen, um Genies zu erzeugen, so wenig, wie es ausreicht, große Bauten anzuordnen, um die Baumeister und Künstler hervorzuzaubern, welche fähig sind, sie zu Meisterwerken zu gestalten. Es scheint im Gegenteil, daß, je mehr man den methodischen Unterricht in Kunst und Wissenschaft fördert, und je besser die ästhetische Erziehung ist, um so mehr die ursprüngliche Frische des Talents sich zu Gunsten seiner Gemeinmachung vermindert. Der öffentliche Unterricht war zu keiner Zeit so hoch entwickelt gewesen als es im römischen Reich während des zweiten und der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung der Fall war. Die Kunstkritik steht im Flor;[4]) der Kunstgeschmack scheint sehr rege gewesen zu sein; es hat vielleicht niemals mehr Kunstliebhaber und Kunstkenner gegeben als in der Gesellschaft, die uns beschäftigt. Dennoch geht es mit der Litteratur abwärts, und die Kunst bleibt stehen. Skulptur und Malerei, besonders die letztere, werden viel gepflegt; ihre Erzeugnisse füllen das ganze Reich, ohne daß man Unterschied des Stiles oder Selbständigkeit in der Erfindung bei den Werken so vieler Arbeiter entdecken könnte, die doch so weit von einander entfernt leben. Sie beschränken sich darauf, die klassischen Muster zu reproducieren; sie wenden das gleiche Verfahren an. Die Kunst wird unter ihren

---

[1]) Lamprid. Alex. Sev. 20/22. 26. 39. 57. Vgl. v. Reumont, Geschichte der Stadt Rom (Berlin 1867) I p. 552.

[2]) Lampr. Alex. Sev. 33.

[3]) ibid. 35.

[4]) Lucian und Philostratus (in seinen imagines) sind wirkliche Kunstkritiker.

Händen zur Industrie,[1]) aber zu einer Industrie, die noch einen hohen Grad von Vollkommenheit besitzt. Die Besten wissen alles, was man lernen kann; aber wenn es darauf ankommt, Selbständigkeit zu zeigen, wenn sie selbst etwas schaffen sollen, wie sehr zeigen da ihre Werke schon Spuren des beginnenden Verfalls.[2])

Die Severer haben unermüdlich gebaut.[3]) Sie unternahmen nicht nur große öffentliche Arbeiten, besonders im Orient, von denen noch jetzt zahlreiche Inschriften Zeugnis ablegen; sie errichten auch Monumente, deren Ruinen noch heute großartige Proportionen uns ins Gedächtnis rufen. Sie haben Architekten und Ingenieure, die ihr Handwerk von Grund aus verstehen und unsere Bewunderung herausfordern, durch ihre Detailarbeiten und die gelehrten Combinationen, in welchen sie die Vorlagen der alten Meister nachahmen. Aber auch ihnen fehlt der künstlerische Funke und die Erfindungsgabe.

Der Kosmopolitismus der Epoche zeigt sich also auf geistigem Gebiet wie im socialen Leben. Wie die Kaiser Afrikaner oder Syrer sind, und ihre Ratgeber, die Rechtsgelehrten, Orientalen, so stammen auch die Künstler und die Männer der Wissenschaft aus allen Teilen des Reiches. Auch den letzteren fehlt die Inspiration. Wir finden unter ihnen mehr oder wenige geschickte Versemacher, Sophisten, Historiker, Gelehrte, Dilettanten, die nach allem, was neu ist, greifen und mit Geschmack für Archäologie die Liebhaberei für litterarische Form verbinden. Aber es fehlen die großen Dichter und Redner. In dem mehr und mehr centralisierten Reich, in welchem das Leben des Forums seit langem aufgehört hat und das bürgerliche Leben in den Provinzen längst zu Gunsten der kaiserlichen Macht und der lokalen Aristokratie erloschen ist, ist kein Platz mehr für die Beredsamkeit der Tribüne oder die Eingebungen des Patriotismus. Man hat andere Interessen: man liebt den Sophisten, der über Doktorfragen disputiert, den Plauderer, der in angenehmer Weise über die verschiedensten Dinge redet, den Unterrichteten, der mit Geschick von den Eigentümlichkeiten des Lebens der Alten oder

[1]) Vgl. darüber die interessanten Nachweise bei Friedländer, Sittengeschichte ꝛc. (5. Aufl.) III p. 249 ff.

[2]) So die Bas-Reliefs am Triumphbogen der Severer.

[3]) Spart. Sev. 23; Carac. 9. Lamprid. Heliog. 17; Alex. Sev. 25.

den Bräuchen fremder Völker zu erzählen weiß, den Moralisten, der die Vorschriften der verschiedenen philosophischen Schulen mit einander zu vergleichen versteht.[1]) Man interessiert sich für alles, ohne irgendwo sonderlich in die Tiefe zu dringen. Das einzige höhere Interesse, das wirklich alle beschäftigt, ist religiöser Natur.

4. Die religiöse Erweckung im dritten Jahrhundert.

Religiöse Fragen sind es, welche die Gedanken im dritten Jahrhundert am meisten beschäftigen. Was mit ihnen auch nur von ferne in Berührung steht, hat den Vorzug, die Aufmerksamkeit dieser Gesellschaft auf sich zu lenken, welche nach neuem, vertieftem und fruchtbarem religiösem Leben dürstet.

Der selbstzufriedene Skepticismus der letzten Zeiten der Republik ist längst dahin; auch der vorsichtige Skepticismus, der die religiösen Formen und Gebräuche respektiert, wie man ihm in der besseren römischen Gesellschaft bis in die Mitte des zweiten Jahrhunderts begegnet, existiert nicht mehr; der oberflächliche Voltairianismus eines Lucian ist überwunden. Seine witzigen und sarkastischen Einfälle haben sich gegenüber den Anforderungen des sich immer stärker geltend machenden religiösen Sinnes nicht halten können. Schon unter Antoninus und Marc Aurel hat sich der religiöse Geist, der in seinen Keimen von Augustus aus staatlichen Rücksichten begünstigt worden war, unter den Auspicien von Fürsten entfaltet, die von wahrhafter Frömmigkeit beseelt waren. Sehr gut sagt Boissier: „von Cicero bis Marc Aurel ist die römische Gesellschaft vom Unglauben zur Gläubigkeit fortgeschritten".[2]) Doch zeigen die Schriften Lucians immerhin, daß diese Behauptung für die Zeit Marc Aurels Ausnahmen zuläßt. Im dritten Jahrhundert, unter den Severern, ist das nicht mehr der Fall. Jedermann ist gläubig; die Kaiser, die guten wie die schlechten, sind voll Religiosität; am Hofe nimmt die Religion einen wichtigen Platz in den Gedanken der besten Geister ein; die Menge, die selbst in Zeiten geringeren Eifers niemals vom Skepticismus der Gebildeten angesteckt war, giebt sich mehr als je

[1]) Vgl. weiter unten das Kapitel über die Umgebung der Julia Domna.
[2]) la Religion Romaine I Vorrede V.

den Gebräuchen und Sitten der verschiedenen Kulte hin. Die gebildete Gesellschaft ist nicht nur zur Frömmigkeit zurückgekehrt, sondern sie ist erregt von neuem religiösem Streben. Die Soldaten, die schreckliche Soldateska des Caracalla und Maximin, lassen in allen Winkeln des Reichs die Spuren ihrer Anhänglichkeit an die Religionen zurück, deren es in ihren Reihen so viele giebt wie Nationalitäten. Die Litteratur ist fromm, und die Philosophie läuft schließlich auf eine Verherrlichung der Religion hinaus.

Diese mächtige Wiedergeburt der antiken Religion im dritten Jahrhundert ist eine ungemein interessante Erscheinung, die wohl geeignet ist, diejenigen nachdenklich zu machen, welche sich einbilden, daß man die Religion aus der menschlichen Gesellschaft fortschaffen könne, als etwas Ueberflüssiges oder als veralteten Trödel. Die menschliche Natur, die ihre religiösen Bedürfnisse so gut wie intellektuelle oder ästhetische hat, rächt sich früher oder später für die religiöse Hungersnot, die ihr aufgenötigt wurde, und wirft sich dann mit Heißhunger auf alles, was ihre Glaubenssehnsucht zu befriedigen verspricht.

Diese religiöse Erweckung im dritten Jahrhundert tritt so deutlich in die Erscheinung, daß sie von allen Historikern bemerkt worden ist. Natürlich hat man es nicht an Erklärungen dafür fehlen lassen. Man hat den Verfall des politischen Lebens, die Abwesenheit großer Interessen in einer Gesellschaft, in der es keinen Patriotismus und kein Bedürfnis nach Machterweiterung mehr gab, herangezogen; man hat auf den Niedergang der von der Religion unabhängigen Philosophie, das Fehlen einer ernsten Wissenschaft, welche fähig gewesen wäre, die nach religiöser Wahrheit gehrenden Gemüter zu fesseln, auf die mystische Richtung des orientalischen Geistes, das Beispiel des Christentums und die Notwendigkeit, dasselbe durch Wiederbelebung des verachteten Heidentums zu bekämpfen, aufmerksam gemacht; von der Uebersättigung einer gegen äußere Größe, Reichtum und materielle Anreizungen abgestumpften Gesellschaft, dem Absterben einer Kultur, die alle Früchte gezeitigt hat, welche sie hervorbringen konnte, dem Einfluß der Unglückszeit seit den Katastrophen und der Pest während der letzten Jahre Marc Aurels und unter Commodus bis auf die blutigen Bürgerkriege des Septimius Severus und die immer furchtbarer

werdenden Drohungen der Barbaren hat man gesprochen. Alle diese Erklärungen enthalten ein Körnchen Wahrheit. Aber man braucht sie alle und noch mehr, wenn man sich Rechenschaft von einem so bedeutenden Umschwung geben will. Nichts würde der Mannigfaltigkeit wirklichen Lebens weniger entsprechen, als eine geistige Erscheinung, deren Wurzeln bis in die Tiefen der Seele hinabreichen, aus einer oder zwei der angeführten Ursachen herleiten zu wollen.

Nichtsdestoweniger wird man leicht bemerken, daß alle diese Erklärungen, von so verschiedenen Gesichtspunkten sie ausgehen, mehr oder weniger zu folgendem Schluß führen: die römische Gesellschaft im dritten Jahrhundert hat den Geschmack an dem verloren, was sie früher befriedigte. Die Augen sind ihr geöffnet, die Illusionen genommen, sei es weil sie übersättigt ist, sei es weil die Ereignisse ihr nicht mehr gestatten, die frühere Zufriedenheit zu bewahren. Sie hat den Geschmack am Ruhm verloren, am sinnlichen Genuß und an den Philosophien, die ihr bisher Nahrung gaben. Sie braucht etwas Besseres, ein neues Ideal, eine neue Quelle der Anregung, ein neues Prinzip geistigen Lebens; und, da sie auf Erden nichts Derartiges findet, wendet sie sich wieder an ihre Götter; sie appelliert an das religiöse Gefühl; sie sucht in der übersinnlichen Welt den Trost und die Hoffnungen, deren sie bedarf. So zeigt sich eine schlagende Uebereinstimmung zwischen der religiösen Neugeburt und dem Bewußtsein, daß die antike Welt zu Ende geht.

Schon bei Marc Aurel begegnete uns das Gefühl von der völligen Nichtigkeit aller menschlichen Dinge; für den Verfasser der „Selbstgespräche" giebt es hienieden kein Gut, als vernünftig und naturgemäß zu leben, und mit den Göttern Gemeinschaft zu halten: das aber ist ein und dasselbe, da ja unsere individuelle Vernunft nur ein Teil der allgemeinen Vernunft oder des höchsten Wesens ist. Ein ähnliches Gefühl beseelt die Gesellschaft im dritten Jahrhundert, mit all den Abstufungen, welche die verschiedenen Grade intellektueller und moralischer Bildung in den verschiedenen Klassen der Bevölkerung mit sich bringen. Zum erstenmale gewinnt die Vorstellung Boden, daß es mit dem römischen Reich in nächster Zeit zu Ende gehen könne. Nicht nur die Christen sprechen von einer alternden Welt, die bestimmt ist, in einer letzten Katastrophe unter-

zugehen[1]) — die Häufigkeit und Bestimmtheit ihrer Voraussagungen hinterließ wahrscheinlich mehr als nur einen unbestimmten Eindruck auf den abergläubischen Sinn der heidnischen Masse; — die römische Gesellschaft selbst wird von dem Vorgefühl des bevorstehenden Endes ergriffen, trotz aller Verherrlichungen des „ewigen Roms“.[2]) Es bemächtigt sich ihrer das Gefühl der Abhängigkeit der Menschen von einer höheren Macht, das Gefühl, das wir im griechisch-römischen Heidentum so gut finden wie bei jeder anderen Religion, und treibt sie den Göttern zu, in denen sie eine Offenbarung der höchsten Macht wiederzuerkennen glaubt.

Die religiöse Erweckung im dritten Jahrhundert schießt, wie alle ähnlichen Bewegungen des menschlichen Geistes, über das Ziel hinaus. Insgemein bemühen sich diejenigen, welche solche religiöse Wiederbelebungen anregen, ihre Zeitgenossen zu der Lauterkeit und Stärke des Glaubens vergangener Zeiten zurückzuführen. Sie wollen Glaubensformen und Gebräuchen, die vernachlässigt oder verkannt sind, neues Leben einhauchen und weisen in ihnen einen tiefen, bisher unverstandenen Sinn auf, in der Meinung, sie dadurch wertvoller zu machen. Jedesmal, sehr häufig wenigstens, führen sie neue Grundsätze ein, Grundsätze ihrer Zeit und ihrer Kreise, Bestandteile, die der Religion fremd sind, deren alten Glanz sie wiederherstellen wollen; und sie können ihr nur neues Leben einflößen, indem sie sie völlig umformen. So auch die heidnische Gesellschaft im dritten Jahrhundert. Sie bildete sich ein, zu den Göttern ihrer Ahnen zurückzukehren, mit geklärteren Anschauungen von ihrer Natur und ihrer Stellung im Weltall, während in Wirklichkeit ein Abgrund klafft zwischen dem durchaus nationalen, lokalen, partikularistischen Heidentum des alten Roms oder der griechischen Städte, so weit sie noch gläubig waren, und dem kosmopolitischen, universalistischen und synkretistischen Heidentum des dritten Jahrhunderts. Jede Kultur, jede Nation, die in das ungeheure Reich aufgegangen ist, hat ihre eigenen Götter zu dem gemeinsamen

---

[1]) Cypr. ad Demetr. 3; Tert. apol. 32; Just. apol. II 7 etc.

[2]) Dio LXXV 4; Lampr. Diadum. 1; Censorinus, de die natali 17. Das Gefühl der moralischen Ueberlegenheit der Barbaren, dem schon Tacitus Ausdruck verliehen hat, verbreitet sich immer mehr. Vgl. Philostratus, Leben des Apollonius von Tyana VII 19.

Bestand hinzugebracht, ihre eigenen religiösen Gewohnheiten, die sich erhalten haben, weil ihnen eine größere Zähigkeit eignet, während soviele andere lokale Gewohnheiten verschwunden sind. Jede Rasse hat etwas von der Eigenart ihrer eigenen religiösen Veranlagung hinzugebracht, jede philosophische Schule hat ein wenig von ihrer Auffassung der Gottheit und von ihrer eigentümlichen Erklärung religiöser Ueberlieferung in den Gemütern niedergelegt, und zwar sowohl diejenigen, die über die Götter gespottet und sich zur Aufgabe gesetzt haben, zu zeigen, wie unvollkommen die Alten deren wahre Natur begriffen hatten, als diejenigen, welche, während sie angeblich den größten Respekt vor der alten Religion besaßen, ihr allmählich ihre eigenen pantheistischen Ideen eingeträufelt haben. Endlich haben sich auch die Barbaren eingemischt; durch Vermittlung der Legionen haben sie ihre halbwilden Götter mitten in römische Städte eingeführt, wie sie ihre eigenen Götzen mit einem Firniß griechisch-römischer Kultur überzogen haben, indem sie sie einer der großen olympischen Gottheiten ähnlich machten. Und mitten aus all diesen Gottheiten, all diesen Gebräuchen, all diesen Glaubensweisen erhebt sich der Gedanke, daß sie im letzten Grund doch nur Offenbarungsformen ein und derselben Gottheit sind, verschiedene Gestaltungen eines und desselben Kultes, verschiedene Formen ein und derselben Frömmigkeit. Ueberall findet man die Götter Griechenlands und Roms wieder: man setzt die Gottheiten mit einander in Verbindung, man macht sie einander ähnlich, man verschmilzt sie; und diese ganze große Bewegung des religiösen „Synkretismus“ geht unbewußt in der Masse vor sich, bevor sie noch durch die mächtige Dialektik einer Philosophie zur Höhe des Systems erhoben wird, mit verfrühten Reformversuchen, mit Synthesen von staunenswerter Kühnheit, mit erschreckenden Ausschreitungen des Aberglaubens, welche die wahrhaft edlen und erhabenen religiösen Bestrebungen begleiten, und vor allem mit dem lebhaften Wunsche, sich endlich in wirkliche und lebendige Verbindung mit der Gottheit zu setzen.

5. Wie man den Synkretismus des dritten Jahrhunderts zu studieren hat.

Das ist in großen Zügen die religiöse Lage der römischen Gesellschaft in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts unter der Herrschaft der Severer. Wir wollen in diesem Werke ihre hauptsächlichsten Erscheinungen studieren. Wir mußten, bevor wir eine solche Arbeit unternahmen, uns wenigstens eine Vorstellung von dem gesamten socialen Zustand machen, dem diese Lage entspricht; denn bei dem Studium der Religionsgeschichte kommt es vielleicht mehr noch als bei anderen historischen Studien darauf an, die Beziehungen zu erkennen, welche zwischen der Religion des Volkes einerseits, und dem Grade seiner Civilisation, seiner ökonomischen, politischen und socialen Entwicklung andrerseits bestehen. Die religiösen Ueberzeugungen bilden selbst bei denen, die sie verneinen, fast immer den eigentlichen Kern der menschlichen Seele, diese Summe von undurchdachten Begriffen, von Neigungen, von Geistesrichtungen und sittlichen Veranlagungen, die sich bei den meisten Menschen nur sehr langsam verändert, ohne daß sie davon ein Bewußtsein haben. Wie kann man den religiösen Synkretismus des dritten Jahrhunderts verstehen, ohne sich von dem Verschwinden des griechisch-römischen Geistes aus Politik, Litteratur und Kunst Rechenschaft zu geben? Wie kann man die Religiosität eines Zeitalters würdigen, ohne die Ereignisse zu beachten, welche auf die Geister eingewirkt haben, auf die Ordnungen des öffentlichen Lebens, auf die Gesetze, in denen sie ihre Auffassungen von socialer Moral niedergelegt haben? Der religiöse Synkretismus des dritten Jahrhunderts ist die naturgemäße Religion der Gesellschaft, die wir oben gezeichnet haben, einer kosmopolitischen Gesellschaft ohne Interesse für Patriotismus oder Politik unter einem militärischen Despotismus, ohne litterarische oder künstlerische Inspiration, ohne feste philosophische Anschauungen, aber unterrichtet, überfeinert und dürstend nach einem moralischen Ideal, das besser ist als das welches ihr überliefert wurde.

Ein so verwickelter und verwirrter Synkretismus spottet durch seine Beschaffenheit jeder vollständigen Zergliederung. Es hieße

ihm seine Natur nehmen, wollte man ihn in jeder seiner Gestalten für sich vorführen: besteht doch seine Eigentümlichkeit gerade in der Verquickung seiner Bestandteile. Natürlich werden wir damit beginnen, diese darzulegen, aber wir werden dabei nicht länger verweilen als unbedingt notwendig ist, um sie dem Leser vorzuführen, indem wir nur die näher besprechen, welche trotz ihrer Wichtigkeit der Mehrzahl der Leser nicht vertraut sein dürften. Aber wir werden vor allem, im ersten Teile unserer Untersuchung, eine Vorstellung von dem Ganzen des religiösen Synkretismus zu Rom im dritten Jahrhundert zu geben und das religiöse Gefühl zu charakterisieren suchen, das ihn beseelt. Im zweiten Teil werden wir nacheinander die drei Versuche religiöser Reformation studieren, die am Hofe der Severer unternommen wurden, und die man mit Fug und Recht als die beredtesten Kundgebungen der vornehmsten religiösen Richtungen betrachten kann, die damals innerhalb des Heidentums wirksam waren:

1) die neupythagoräische Reformation, deren Held Apollonius von Tyana ist, und die in der Umgebung der Julia Domna, der Gemahlin des Septimius Severus und Mutter Caracallas ihre Werkzeuge hat;

2) die völlige Ersetzung der alten griechisch-römischen Religion durch einen orientalischen Kult, unter Kaiser Elagabal und seiner Mutter, Julia Soämias;

3) den eigentlichen Synkretismus, der in eine Art Allgötterdienst und in den Kultus der Heiligen des Heidentums ausläuft, unter Kaiser Alexander Severus und seiner Mutter Julia Mammäa.

Es erübrigt uns dann noch, kurz anzugeben, welches die Folgen dieser mächtigen religiösen Gährung für Heidentum und Christentum gewesen sind.

Erſter Teil.

Der heidniſche Synkretismus zu Rom in der erſten Hälfte des dritten Jahrhunderts.

Kapitel I.

Griechiſch-römiſche Beſtandteile.

1. Die alten Götter Griechenlands und Roms. [1])

Petronius hat einmal geſagt: „Unſer Land iſt ſo voll von Gottheiten, daß man eher einen Gott als einen Menſchen finden könnte“. [2]) Wenn eine ſolche Behauptung für die Zeit des Petronius zu Recht beſteht, wie viel mehr für die der Severer! Das römiſche Pantheon war fortwährend mit neuen Gottheiten bereichert worden. Nur im modernen England, mit ſeinen einhundertſechsundachtzig verſchiedenen Sekten, [3]) könnte man eine ähnliche Mannigfaltigkeit von Kulten und Bräuchen nachweiſen, wie ſie im kaiſerlichen Rom im dritten Jahrhundert unſerer Zeitrechnung vorhanden war.

---

[1]) Vornehmlich in dieſem Kapitel beſchränken wir uns darauf, die Beſtandteile des Synkretismus anzugeben, ohne auf eine ausführliche Darlegung einzugehen, da die Götter und religiöſen Inſtitutionen Griechenlands und Roms als bekannt vorausgeſetzt werden dürfen.

[2]) Petron. 17: nostra utique regio tam praesentibus plena est numinibus ut facilius possis deum quam hominem invenire. Vgl. Plinius hist. nat. II 16: quamobrem maior coelitum populus etiam quam hominum intelligi potest.

[3]) Nach der officiellen Zählung von 1882.

Das Aufkommen neuer Götter hatte die Verehrung der alten Gottheiten nicht beeinträchtigt. Höchstens hatte die Beliebtheit einzelner Neulinge alte Götter an die zweite oder dritte Stelle gedrängt, die früher bessere Tage gesehen hatten, ungefähr wie die Modeheiligen des modernen Katholicismus, der heilige Joseph, die heilige Maria Alacoque u. A., die guten alten Heiligen von ehemals, S. Remigius, S. Jacob und S. Dionysius verdunkelt haben, ohne daß sie ganz verschwunden wären. Die Götter haben ein zähes Leben. Die Menge blieb ihren lokalen Gewohnheiten treu, und unter den Gebildeten fehlte es nicht an Leuten, die sich die Beweisführung des Heiden Cäcilius im Dialog des Minucius Felix aneigneten:[1]) „da wir von der übersinnlichen Welt nichts zu erkennen vermögen und die Philosophie das Rätsel der Dinge noch zu lösen hat, so können wir nichts Besseres thun als uns an die Götter unserer Väter halten".

Wenn wir uns von der ungeheuren Menge von Gottheiten im kaiserlichen Rom des dritten Jahrhunderts eine Vorstellung machen und sie auf ihre Bestandteile untersuchen wollen, so müssen wir zunächst das Fortbestehen der alten Götter und Kulte ganz besonders in Rechnung ziehen. Sie waren mit allen Akten des öffentlichen und privaten Lebens so eng verknüpft, daß es fast unmöglich gewesen wäre, sie davon loszulösen. Mit ihnen brechen hieß mit der Gesellschaft brechen; die Christen machten manchmal davon Erfahrung. Wie groß die Zahl und das Ansehen der vom Ausland eingeführten Gottheiten auch sein mochte, die alten Götter blieben nichtsdestoweniger die Beschützer des Staates, die bei allen öffentlichen Ceremonien nach einem bestimmten Ritual selbst von solchen angerufen wurden, die ihrer für ihre persönliche Erbauung nicht mehr bedurften. Im Privatleben aber waren sie es, welche bei allen Feierlichkeiten nach altväterlicher Sitte den Vorsitz führten.[2]) Der

---

[1]) Min. Fel. Octav. cp. 5.

[2]) Eusebius giebt uns hierfür ein Zeugnis, das um so merkwürdiger ist, als es aus einer späteren Zeit und von einem wenig günstig gestimmten Beurteiler herrührt: „was ich besonders bewundere", sagt er, „ist, daß trotz des Zusammenflusses so vieler Völker, die alle ihre eigenen Gottheiten, gemäß alter Landessitte anbeten, die Stadt (Rom) niemals versucht hat, fremde Bräuche officiell einzuführen, wie das oft geschieht, sondern im Gegenteil die Kulte,

Kaiſer blieb, ſelbſt wenn er wie Elagabal Oberprieſter einer fremden Gottheit war, Pontifex Maximus;[1]) als ſolcher hatte er hauptſächlich über die Erhaltung der nationalen Religion zu wachen. Die alten Götter behielten ihren bevorzugten Platz bei der Prozeſſion, die zur Eröffnung der Circusſpiele vom Capitol herabſtieg; ſie leiteten die Volksvergnügungen, wie ſie auch bei den zahlreichen öffentlichen Opfern als die ſicherſten Bürgen der römiſchen Macht erſchienen. Man fand ſie überall wieder, im Theater, in der Litteratur, in den klaſſiſchen Werken, durch deren Studium die Jugend herangebildet wurde. Höchſtens läßt ſich aus Inſchriften nachweiſen, daß einige unter ihnen, z. B. Aesculap, ein Anſehen erhielten, das ſie früher nicht beſaßen, und daß andere Gottheiten der älteſten Zeiten, wie Silvanus, Hercules und die Nymphen neue Volkstümlichkeit gewannen.

Die alten religiöſen Feſte wurden wie ehedem gefeiert; die Einrichtung zahlreicher neuen Feſte that ihnen keinen Abbruch. Sie hatte einzig und allein eine bedeutende Vermehrung der Feſttage zur Folge; denn deren Zahl ſtieg von ſechsundſechzig am Ende der Republik bis auf hundertundfünfunddreißig unter Marc Aurel;[2]) und ſpäter, im chriſtlichen Reiche, erreichte ſie die anſtändige Ziffer von hundertundfünfundſechzig.[3]) Die Feſte des Mars und der Veſta, die Luperkalien, die Ambarvalien und ſoviele andere, die in das graue Altertum hinaufreichten, exiſtierten im dritten Jahrhundert wie zur Zeit der Republik und der Königsherrſchaft. Viel ſpäter noch hat man ſie gefeiert, und die hauptſächlichſten ſind unter ihrem heidniſchen Namen nur verſchwunden, um unter einem

---

welche auf Grund irgend eines Orakels eingeführt wurden, nach ihren eigenen Sitten umgemodelt hat". (Praep. evang. II 8, 7).

[1]) Selbſt die chriſtlichen Kaiſer behielten dieſen Titel bis auf Gratian 382 bei. Vgl. über den kaiſerlichen Pontifikat Bouché-Leclercq, les Pontifes de l'ancienne Rome p. 342—425.

[2]) Das ſcheint wenigſtens aus folgendem Satz bei Capitolinus (Marc. Ant. 10) hervorzugehen: fastis dies iudiciarios addidit, ita ut ducentos triginta dies annuos rebus agendis litibusque disceptandis constitueret.

[3]) Vgl. den Kalender vom Jahre 354 im Corp. Inscr. Latin. I 362. Es handelt ſich dabei nur um Feſte mit Spielen. Vgl. Minuc. Fel. Octav. 24. Macrobius (Sat. I 16) giebt die verſchiedenen Arten von Feſten an.

christlichen wieder aufzutauchen.[1]) Die priesterlichen Würden, z. B. die Flamines, blieben bestehen, und waren noch gesuchter als zu Ende der Republik.[2]) Die Korporationen, die sich um den alten nationalen Kult gebildet hatten, blieben unberührt, und wachten über die Erhaltung der Ceremonien, welche ihre Existenzberechtigung dauernd machten. Es gab wie früher ein Kollegium der pontifices und ein Kollegium der XV viri sacris faciundis, der VII viri epulones, der Vestalinnen, Augurn, selbst der Fetialen.[3]) Die Salier führten immer noch ihre heiligen Tänze auf und wiederholten dabei ihre Gesänge, die so alt waren, daß sie sie selbst nicht mehr verstanden; und die Arvalbrüder vereinigten sich nach wie vor in ihrem heiligen Hain, um den Landesgottheiten zu opfern mit Bräuchen und Formeln, deren genauen Sinn anzugeben sie sehr verlegen gewesen wären.[4]) Endlich hatten die sehr zahlreichen Handwerker- und Begräbnisvereine, die Gewerbe- und Handelsgenossenschaften, von Leuten aus demselben Stadtviertel und von gleicher Herkunft, alle von mehr oder weniger religiösem Charakter, sehr häufig eine der klassischen Gottheiten zum Schutzgott, dem sie nicht verfehlten bei ihren Opfern, ihren Prozessionen oder ihren Mahlzeiten zu huldigen.[5])

Andererseits herrschte das alte griechisch-römische Heidentum noch in den Bräuchen des Privatlebens. Der Kult des Herdes, der Laren und der Penaten, die von den Ahnen ererbten

---

[1]) So wurden die Luperkalien vom Papst Gelasius 494 in das Fest Mariae Reinigung verwandelt.

[2]) Das Amt des flamen dialis war beim Ende der Republik fünfundsiebzig Jahre lang unbesetzt.

[3]) Dio LXXI, 33 erwähnt sie unter Marc Aurel, und Amm. Marcell. (XIX 2, 6 edid. Gardthausen) spricht noch von ihren Funktionen unter Constantius und Julian.

[4]) Vgl. acta fratr. arv. Corp. Inscr. Lat. VI 459 ff. besonders 569.

[5]) Vgl. Boissier in der Revue archéol. Jan. 1872 über die Vereine der „cultores“ einer Gottheit, und die wichtigen Bemerkungen desselben Verfassers in seiner Religion Romaine II p. 248 ff. Boissier hebt, obwohl er mit Mommsen anerkennt, daß diese Vereine nicht zu religiösen Zwecken gebildet wurden, doch sehr mit Recht den religiösen Charakter ihrer Bräuche hervor. Vgl. Renan, Marc-Aurèle p. 569; den bekannten Aufsatz von Mommsen, de collegiis et sodaliciis Romanorum (Kiliae 1843), und Marquardt, römische Staatsverwaltung III 131 ff. (Lpz. 1878).

Trauergebräuche ſtanden noch immer in Ehren.[1]) Die alten Anrufungsformeln erhielten ſich. Opfer waren häufig.[2]) Man fuhr fort, die Orakel zu befragen und die Vorzeichen zu beobachten. Im dritten Jahrhundert ſind die alten Formen des Aberglaubens lebenskräftiger als je, ohne daß die jüngeren Urſprungs darunter gelitten hätten.

Wenn dies die Lage der Dinge in den Städten war, ſo zeigte das alte Heidentum auf dem Lande noch größere Zähigkeit. Niemand hängt an ſeinem Glauben und Aberglauben mehr als der Landbewohner. Den Berührungen mit Fremden und mit neuen Ideen weit weniger ausgeſetzt als der Städter, beharrt er bei ſeinen religiöſen Gewohnheiten, ſei es aus Anhänglichkeit an die Ueberlieferung, ſei es weil er die neuen Kulte nicht einmal kennt. Die Dorfbewohner, die pagani, waren die letzten, die ſich zum Chriſtentum bekehrten; ſie folgten nur von weitem dem Zuge, der die heidniſche Geſellſchaft zu den fremden Religionen fortriß.

In einem ſeiner geiſtvollſten Dialoge führt uns Lucian die Götter vor, verſammelt, um über Maßregeln rechtmäßiger Verteidigung, welche der Einbruch der neuen Götter immer notwendiger macht, zu beraten. Auf den Vorſchlag des Momus beſchließt die Verſammlung die Komitien zu berufen, eine Jury von ſieben Göttern alten Schlages zu ernennen, drei aus Saturns und vier aus Jupiters Zeiten, und folgende Reſolutionen vorzuſchlagen: Ausweiſung aller Götter, welche ihre Einführung in den Olymp nicht nachweiſen können; Ermahnung an jeden Gott, ſich an ſein Geſchäft zu halten und ſich um die der anderen nicht zu kümmern; Aufruf an die Philoſophen, mit dem Befehl, keine neuen Götter zu erfinden und nicht mehr von Dingen zu ſprechen, die ſie nicht verſtehen; endlich Konfiskation aller Tempel und Altäre zu Gunſten der rechtmäßigen Gottheiten.[3])

Der Blick, den wir auf das öffentliche und das Privatleben der Römer im dritten Jahrhundert geworfen haben, genügt bereits,

---

[1]) Porphyr. de abstin. II p. 106 (edid. Didot); Lucian Charon 22; de luctu 9. Tertull. resurr. carn. 1; test. anim. 4.

[2]) Tert. ad nat. I 10; apolog. 13. 42. Vgl. am Schluß des vierten Jahrh. Prudentius, c. Symmachum (edid. Dressel) I, 215 ff.

[3]) Lucian. deor. conc. 14—18.

um uns zu überzeugen, daß die Befürchtungen der Götter Lucians mindestens verfrüht waren. Die alten Götter bilden noch immer das Centrum des Pantheons, noch immer den wichtigsten, wenn nicht den interessantesten Bestandteil der großen Kultmischung, die uns das Rom der Severer vor Augen führt. [1])

2. Der Kaiserkult.

Ein zweites Element, das wir bei unserer Analyse dieser verwickelten religiösen Lage sehr in Betracht zu ziehen haben, ist der Kaiserkult. Von allen Kulten im römischen Reiche war er der einzige allgemein verbreitete. Jupiter oder Apollo wurden fast in allen Teilen des ungeheuren Reiches angebetet; Isis und später Mithras hatten überall ihre Gläubigen: aber Jupiter war eine Art von Sammelname für verschiedene Gestaltungen der Gottheit je nach dem ihr beigelegten Beiwort geworden; der Jupiter von Heliopolis oder der von Dolichaeum war nicht identisch mit Jupiter Capitolinus oder Poeninus. Isis ward bald als Meergöttin, bald als Göttin der Fruchtbarkeit, bald als Königin der Unterwelt verehrt. Der Kaiser, dem alle unter seinem Scepter vereinigten Völkerschaften huldigten, war überall derselbe. Die Rivalitäten zwischen Städten und Provinzen verschwanden vor der Ausübung dieses verhältnismäßig neuen Kultes, der, den alten nationalen Kulten entgegengesetzt, keiner von ihnen besonders gehörte. Oder vielmehr, da diese Rivalitäten nie ganz ihre Berechtigung verloren, besonders in der griechischen Welt, übertrugen sie sich auf den Eifer, mit welchem Städte und Provinzen sich abmühten, die einen noch pomphafter als die anderen, den Kultus dieses Gottes zu feiern, der allen anderen unbestreitbar dadurch überlegen war, daß er die Macht besaß, sich ohne Verzug an seinen Verächtern rächen zu können.

Nach der Vernichtung der unabhängigen Nationalitäten durch die römische Eroberung, hatten die alten Götter jedes Landes und jeder Stadt das Ansehen verloren, das sie früher als Beschützer

[1]) Vgl. die Inschriftensammlungen. In denen des dritten Jahrh. begegnen die Namen der griechisch-römischen Götter am häufigsten.

der nationalen Unabhängigkeit beſaßen. Ueber der lokalen Macht und den beſonderen Intereſſen der Stadt oder Gegend, deren Schutzherren ſie blieben, hatte ſich die römiſche Macht erhoben, deren Größe und Glanz die beſiegten Völker mit Ehrfurcht erfüllte. Dieſe Macht, die ihnen einen wenigſtens in etwas übernatürlichen Charakter zu haben ſchien, wie eine beſondere Offenbarung des numen, hatte ſich ihnen bald in der Perſon des Kaiſers verkörpert. Natürlich hat der eigentliche Charakter jedes Kaiſers den Eifer, mit dem man ſeinen Kult betrieb, bis zu einem gewiſſen Grade beeinflußt: Auguſtus und Marc Aurel wurden mehr verehrt als andere Fürſten; [1]) aber die ſchlechteſten wie die beſten nahmen an der Verehrung Teil. Selbſt diejenigen, die am Morgen nach ihrem Tode allen Verwünſchungen des Publikums anheimfielen, hatten dennoch bei ihren Lebzeiten den Weihrauch und die Huldigungen der Gläubigen empfangen und galten für unſterblich, ſobald das Glück wieder einzog. Denn was man verehrte, war eben doch mehr der Repräſentant der römiſchen Macht als der Kaiſer an und für ſich, als einzelner betrachtet.

Der Kaiſerkult war in gewiſſem Sinn die officielle Religion des römiſchen Reiches. Die Römer hatten in der That nie ihre eigenen Nationalgötter an die Stelle der alten Lokalgottheiten geſetzt. Sie wandten den weſentlich heidniſchen Grundſatz an, daß man in jedem Lande die dieſem eigentümlichen Götter verehren müſſe: [2]) auch ließen ſie den unterworfenen Nationen die größtmögliche religiöſe Freiheit. Sie richteten, was ebenfalls charakteriſtiſch für das Heidentum iſt, bald ihr Augenmerk darauf, die Götter der beſiegten Völker, beſonders der kräftigſten, bei ſich einzuführen, um ſich ihrer Gunſt zu verſichern. Indeſſen bedurfte es eines gemeinſamen religiöſen Bandes zwiſchen den verſchiedenen Völkergattungen des Reiches. Trotz der unendlichen Mannigfaltigkeit ihrer Kulte waren ſie alle gewohnt, Vorgänge des öffentlichen Lebens durch religiöſe

[1]) Auguſtus galt nach ſeinem Tode recht eigentlich als Perſonifikation des römiſchen Reiches. Und was Marc Aurel betrifft, ſo war ſeine Statue noch im vierten Jahrh. unter den Penaten zahlreicher Häuſer zu finden (Capitol. Marc. Ant. 18).

[2]) Cicero, pro Flacco 28: sua cuique civitati religio, Laeli, est; nostra nobis.

Ceremonien zu feiern. So schien es passend, den Ceremonien der alten Lokalkulte einen Kult hinzuzufügen, sozusagen über ihnen aufzurichten, der allen Einwohnern des Reiches gemeinsam war. Nun gab es aber keinen, der dazu geeigneter schien als der Kaiserkult.

Wenn Augustus die Lares Augusti einführte, den Kultus seines Genius, wenn er die Errichtung neuer Altäre für die Gerechtigkeit und Macht des Augustus gestattete und den Städten Asiens erlaubte, ihn gleichzeitig mit der Göttin Roma zu verehren, wenn er so bei seinen Lebzeiten seine Apotheose vorbereitete, nachdem er die des Julius Cäsar vorgenommen hatte, gehorchte er einer politischen Notwendigkeit und bewies auch hier seine großen staatsmännischen Fähigkeiten. In dem Maße nun, wie die Verwaltung immermehr centralisiert und die Vermischung von Siegern und Besiegten vollständig wurde, setzte sich der Kaiserkult immermehr fest und fand allgemeine Verbreitung. Er ist die Religion der Verwaltung; in den Municipalstädten leisten die Behörden ihren Eid nicht bei den Lokalgottheiten oder den unsterblichen Göttern des klassischen Heidentums, sondern bei Jupiter, den göttlichen Augusti und den Penaten; die einzigen göttlichen Wesen, welche außer Jupiter in diesem Schwur besonders genannt werden, sind die divi Augusti. Der Schwur beim Genius des Kaisers oder bei den Divi ist in Rom wie in der Provinz, im privaten wie im öffentlichen Leben, besonders heilig. Als Septimius Severus zur Apotheose des Pertinax schritt, befahl er, daß der Name dieses Kaisers fortab in alle Gebets- und Eidesformeln eingesetzt werde.[1] Nach einem kräftigen Ausspruch Tertullians schwuren die Heiden lieber bei allen Göttern falsch als bei dem einen Genius des Kaisers.[2] Alle anderen Religionen erfreuten sich der weitgehendsten Toleranz, vorausgesetzt, daß ihre Adepten den Kaisern den Tribut ihrer Huldigung darbrachten. Wenn die Juden und Christen oft von dieser Toleranz ausgeschlossen werden, so geschieht es in den meisten Fällen, weil sie sich hartnäckig weigern, dem Genius des lebenden Kaiser oder den divi Augusti zu opfern; so bezeichnen sie sich selbst kategorisch als Feinde des Staates. Sie haben gut erinnern,

[1] Dio LXXIV, 4.

[2] Tert. apol. 28: citius denique apud vos per omnes deos quam per unum genium Caesaris peieratur.

daß sie für das Wohl des Kaisers beten, daß sie ihn auf das Höchste verehren, daß sie niemals sich an den Aufständen oder Bürgerkriegen eines Cassius, Niger oder Albinus beteiligt haben;[1]) die Weigerung, dem Kaiser zu opfern, genügt, sie zu verdammen.

Im dritten Jahrhundert steht der Kaiserkult in voller Blüte und erfreut sich großer Popularität.[2]) Die unschätzbaren Wohlthaten der kaiserlichen Verwaltung während des zweiten Jahrhunderts in den Provinzen, die nie so gut regiert worden waren, hatten große Anhänglichkeit an die kaiserlichen Einrichtungen hervorgerufen. Weder das schlechte Betragen des Commodus noch die Schrecken der Bürgerkriege, welche dem endgültigen Triumph des Septimius Severus vorangingen, konnten dieselbe erschüttern. Severus selbst stellte Ordnung und Sicherheit im Reiche wieder her; sein Biograph versichert uns, daß er nach seinem Tode betrauert wurde,[3]) und wir dürfen das ruhig glauben. Unter der Regierung seiner Nachfolger wurden die Thorheiten, die Verschwendungssucht und die Gleichgültigkeit der Fürsten reichlich aufgewogen durch die Trefflichkeit der Gesetzgeber, denen sie die Gewalt überließen, und der tugendhafte Alexander Severus ist jedenfalls einer von denen, die es am meisten verdienten, angebetet zu werden.

Andererseits begünstigte das Aufkommen orientalischer Kaiser, der wachsende Einfluß der Orientalen in Rom selbst, der Einbruch orientalischer Vorstellungen und Glaubensformen die Ausbreitung des Kaiserkults ungemein. Die Orientalen waren seit langer Zeit gewohnt, in ihren Königen Repräsentanten der Gottheit zu sehen; ihr Temperament, ihre sklavische Unterwürfigkeit und ihre Ueberspanntheit führte sie dazu, große Menschen und Mächte zu vergöttern. Auch die Griechen nahmen daran keinen Anstoß.[4]) Schon vor der römischen Eroberung waren einige griechische Städte

---

[1]) Tert. ad Scap. 2.

[2]) Boissier hat dem genauen Studium dieses Kultus bis zum Ende der Antonine etwa 100 Seiten gewidmet a. a. O. I 109—186.

[3]) Spartian. Sev. 19.

[4]) Friedländer a. a. O. III 513 citiert eine Reihe historischer Persönlichkeiten, denen bei den Griechen göttliche Ehren erwiesen wurden.

ihren künftigen Herren zuvorgekommen, indem sie der Göttin Roma Altäre errichteten.[1])

Während der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts werden alle Kaiser mit Ausnahme Elagabals nach ihrem Tod zu göttlichem Rang erhoben. Caracalla ließ seinem Bruder Geta, nachdem er ihn ermordet hatte, göttliche Ehren zuerkennen: „mag er doch Gott sein, so viel er will", sagte er, „wenn er nur nicht lebt".[2]) Er selbst scheint keinen Wert darauf gelegt zu haben, bei seinen Lebzeiten als Gott zu gelten; aber die Menge ist geneigt, ihn anzubeten: denn er muß sich dagegen verteidigen, daß man ihm Götternamen giebt. Nach seinem Tode hat er trotzdem seinen Platz unter den Göttern eingenommen; er hat seinen Tempel, wird von den Saliern verehrt, hat seine eigene Priestergenossenschaft.[3]) Commodus wird bei seinen Lebzeiten vom Senat Herkules und Gott genannt, und man opfert ihm wie einem Gotte.[4]) Severus führt regelmäßig den Titel dominus noster, womit ein geheiligtes, göttliches Ansehen bezeichnet wird;[5]) seine Unterthanen geben ihm den Titel „der Göttlichste".[6]) Die Bezeichnungen der Kaiser als sanctus und sanctissimus sind ganz geläufig geworden. Selbst die Kaiserinnen wollen ihren Anteil an den göttlichen Ehren haben. Julia Domna genügt es nicht, Augusta, Mutter des Vaterlandes und der Lager zu sein; ihr Kult mußte mit dem der „Göttermutter" vereinigt werden.[7]) Sie wurde zum Range einer Göttin erhoben,[8]) wie später ihre Schwester, Julia Mösa,[9]) und ihre Nichte, Julia Mammäa. Sie wird zu ihren Lebzeiten wie eine neue Demeter und wie eine

[1]) So rühmte sich Smyrna die erste Stadt gewesen zu sein, die der Dea Roma einen Altar errichtete (195). Tacit. Ann. IV 56; Liv. XXXXIII 6.

[2]) Man schreibt ihm das Wort zu: sit divus dum non sit vivus. Spartian. Geta 2.

[3]) Spart. Carac. 5. 11.

[4]) Lamprid. Commod. 8. 9.

[5]) Tert. apol. 34. Uebrigens hatten schon Caligula und Domitian diese Benennung zugelassen.

[6]) C. J. Gr. 2154. 3178. Vgl. de Ceuleneer a. a. O. a. a. O. p. 303.

[7]) Mommsen, Inscr. Neap. 1090.

[8]) Cohen, monnaies de l'emp. rom. III 333 (nr. 6), 344 (nr. 10 u. 11), 337 (nr. 43 f.), 339 (p. 63—73). Vgl. Millin, galerie mythologique, Tafel CLXXIX nr. 683.

[9]) Eckhel, doctr. numm. VIII 463.

neue Juno in Griechenland verehrt. [1]) Zu Rom selbst, wo man sich ein Vergnügen daraus macht, über die abgeschiedenen Kaiser sehr schlecht zu sprechen, nachdem man ihnen zu ihren Lebzeiten Weihrauch gestreut hatte, sind die Ceremonien der Apotheose glänzender als je, nach der Beschreibung zu urteilen, die Dio Cassius von den Leichenfeierlichkeiten des Pertinax giebt und die Reminiscenzen an die Verherrlichung des Herkules enthält; oder noch besser nach dem Bericht über die Apotheose des Severus, den wir bei Herodian finden. [2]) Am Ende des dritten Jahrhunderts erreicht die Menschenvergötterung ihren Höhepunkt; die orientalischen Begriffe von göttlicher, absoluter Monarchie tragen endgültig den Sieg davon; Diocletian verlangt, daß man sich vor ihm wie vor einem Gott auf den Boden wirft. [3])

Zahlreiche religiöse Vereine hatten sich dem Kaiserkult geweiht: sie bilden einen wichtigen Bestandteil des religiösen Lebens im dritten Jahrhundert. Nicht allein die alten Priesterkollegien, z. B. die aristokratischen Korporationen der Salier und Arvalbrüder, feierten ihn mit dem gleichen Eifer wie ihren traditionellen Kult, [4]) sondern ein jedes der hauptsächlichsten Kaiserhäuser hatte sein eigenes Kollegium, seine eigene Genossenschaft: die Augustalen für die gens Julia, die Flavialen (mit den Titialen) für die Kaiser der flavischen Familie, die Antoninianen, welche den Pseudo-Antoninen des dritten ebenso wie den echten des zweiten Jahrhunderts zuerkannt wurden. [5]) Jeder vergötterte Kaiser hatte seinen Flamen oder eigenen Priester; die Kaiserinnen hatten ihre Flaminica. Neben den officiellen Genossenschaften, die auf Senatsbeschluß eingerichtet waren und sich aus der Elite der römischen Gesellschaft ergänzten, gab es in Rom zahlreiche Privatvereine, die sich zum Kult der vergötterten Kaiser überhaupt oder eines besonderen divus konstituiert

---

[1]) Mommsen, inscr. neap. 1091. C. I. Gr. 2815, 3642, 3956. Vgl. ihre Medaillen bei Cohen III 332 ff.

[2]) Dio LXXIV 4. 5. Herod. IV 2.

[3]) Aurel. Vict. Caes. 39, 4.

[4]) Vgl. Marquardt, Röm. Staatsv. III 420. 442. Henzen, acta arval. C. I. L. VI 575, wo wir erfahren, daß die Arvalbrüder zur Zeit des Alexander Severus zwanzig Divi verehrten.

[5]) Marquardt a. a. O. p. 451 ff.

hatten,[1]) außerhalb Roms ſtädtiſche Flamines,[2]) Provinzialflamines,[3]) und außerdem unzählige Kollegien von Auguſtales oder Seviri augustales.[4])

Die ſociale Bedeutung aller dieſer Vereine war beträchtlich. Zugänglich den Plebejern und Freigelaſſenen boten ſie den kleinen Leuten, die zu den bürgerlichen Ehren nicht gelangen konnten, die ſo erwünſchte Gelegenheit, Ehrenſtellen zu bekleiden und Abzeichen zu tragen. Im dritten Jahrhundert, wo der Dekurionat in den Landſtädten erblich zu werden beginnt, bildeten die Auguſtalen thatſächlich eine Klaſſe der Geſellſchaft, die gleich nach den Dekurionen kam.

Man kann leicht begreifen, wie ſehr dieſe Vereine zur Volkstümlichkeit des Kaiſerkultes beitragen mußten. Sie intereſſierten die Bourgeoiſie dafür, den intelligenteſten, reichſten und thatkräftigſten Teil der römiſchen Geſellſchaft, die ganze Menge der Freigelaſſenen, die allen Grund hatten, den Repräſentanten eines Regierungsſyſtems zu huldigen, dem ſie ſoviel zu verdanken hatten.

Die gottgewordenen Kaiſer hatten ihre Tempel, ihre Statuen, ihre Feſte wie die eigentlichen Götter, und dem Genius des lebenden Kaiſers wurden bei jeder Gelegenheit religiöſe Ehren erwieſen. Die einen, wie Auguſtus oder Fauſtina, hatten ihren Tempel für ſich; die anderen hatten Familientempel; endlich mußte es noch zahlreiche Altäre geben, die allen Divi zuſammen geweiht waren, zum Gebrauche für die Vereine der Auguſtales.[5]) Es gab regelmäßige und außerordentliche Feſte; man feierte das Gedächtnis der Konſekration jedes

[1]) Tacit. ann. I 73.

[2]) Sie werden in zahlreichen Inſchriften aus dem ganzen alten Reich erwähnt.

[3]) C. I. L. II 42. 47; Preller-Jordan, röm. Mythol. (3. Aufl.) bei Erwähnung der *Κοινά* Aſiens II 453. Vgl. auch Boiſſier a. a. O. I 150—154.

[4]) Der Unterſchied zwiſchen Auguſtales und Seviri augustales iſt noch nicht ganz aufgehellt. Vgl. Duruy, hist. des Rom. V 133 n. 1; Preller-Jordan a. a. O. II 446 Note 2; Marquardt I 512; III 450; H. Dessau, de sodalibus et flaminibus augustalibus (Berolini 1877).

[5]) Wir kennen z. B. das Cäſareum der Arvalen (Henzen acta fratr. arval. Berl. 1874, p. 148. C. I. L. VI 561); das templum divorum vom Kaiſer Tacitus gegründet, in quo essent statuae principum bonorum. (Flav. Vopisc. Tac. 9.)

vergötterten Kaiſers, der Einweihung des Tempels, den man ihm ſpeciell oder ſeinem Hauſe erbaut hatte; am 3. Januar brachte man feierlich ſeine Wünſche für den Fürſten und die Seinen dar, damit das neue Jahr ihm günſtig ſei; zu dieſen Neujahrswünſchen geſellten ſich alle fünf, zehn oder fünfzehn Jahre die vota quinquennalia, decennalia, quindecennalia u. ſ. w., in Nachahmung deſſen, was unter Auguſtus geſchehen war; man feiert den Jahrestag des regierenden Kaiſers, das Datum ſeiner Thronbeſteigung, das Gedächtnis der Geburtstage der Divi. Die Feſte der Gefeierten waren von Spielen begleitet; ſo feierte man für Auguſtus, ſo lange das Reich beſtand, die ludi circenses, die augustalia und die ludi palatini.[1]) Aber mit dieſen regelmäßigen Feſten war es nicht genug. Es gab noch außerordentliche für die Geſundheit des Fürſten, bei ſeiner Rückkehr, zur Feier der glücklichen Entbindung der Kaiſerin.[2]) Spiele wurden abgehalten bei Gelegenheit der Heirat des Septimius Severus, zu Ehren ſeiner Frau Julia Domna wie für andere Kaiſerinnen, zu Ehren Caracallas und Getas, zu Ehren des Alexander Severus.[3])

Das Volk gab ſich dieſen Feſten mit ganzer Seele hin, einen fröhlicheren Kult gab es nicht. Die Häuſer waren mit Guirlanden geſchmückt; Lampen brannten im Eingang. Die Altäre rauchten; die Einwohner desſelben Stadtviertel vereinigten ſich zu brüderlichen Gelagen, bei denen die Teilnehmer, vom Wein erhitzt, ſich allen möglichen Ausſchreitungen hingaben; und die Volksfrömmigkeit artete oft in Ausgelaſſenheit aus.[4])

Die heidniſchen Feſte hatten ſich nie durch ihren ſittlichen Charakter ausgezeichnet; und es kann nicht Wunder nehmen, daß der Kaiſerkult dem Heidentum den ſittlichen Halt nicht verſchafft hat, der ihm fehlte. Im Gegenteil, die Apotheoſe verächtlicher Subjekte, die Vergötterungen von Narren mußten einen ſchlechten Einfluß auf diejenigen haben, die im ſtande waren, den Abſtand

---

[1]) Nachweis der Einzelheiten bei Marquardt II 256 ff. 448 ff.; Preller-Jordan II 438 ff.

[2]) Henzen, acta fratr. arval. p. 49 ff. klaſſificiert alle von den Arvalbrüdern zu Ehren der Kaiſer gefeierten Feſte.

[3]) Preller-Jordan a. a. O. II 451 Note 2.

[4]) Tert. apol. 35.

zwischen Mensch und Gott wirklich zu ermessen. Die fortwährenden Erhebungen von Kaisern zur göttlichen Würde konnten Auflösung und Mißkredit des Heidentums nur beschleunigen. Man hat auch oft und mit vollem Recht gegen den entsittlichenden Einfluß des Kaiserkultes geeifert.[1]) Wir dürfen indessen diese Auswüchse des Heidentums nicht allein von unserem monotheistischen und christlichen Standpunkt betrachten, ohne die früheren Verhältnisse in Rechnung zu ziehen und ohne zu beachten, daß die Huldigungen des Volkes sich doch weniger an den Kaiser selbst als an den Repräsentanten der kaiserlichen Macht richteten. Andere Zeiten, andere Sitten. Wieviel Moralisten haben sich über den Kaiserkult entrüstet, die sich vor einem König von Gottes Gnaden, wahrhaftig von Gott auf die Erde gesandt, voller Ehrfurcht verneigten, oder die sich andächtig den römischen Bischöfen unterwarfen, den Stellvertretern der zweiten Person der Trinität, wie auch im übrigen Verdienst oder Unwürdigkeit des Königs oder Papstes beschaffen gewesen sein mögen.

Es würde falsch sein zu glauben, daß der Kaiserkult nur die Verherrlichung der Gewalt gewesen und seine Volkstümlichkeit lediglich auf den Vergnügungen oder socialen Vorteilen beruht habe, die er seinen Adepten verschaffte. Die zahlreichen Inschriften: „der Fürsorge, der Gerechtigkeit, der Milde der Fürsten", das Asylrecht, welches den Tempeln und den Statuen der Kaiser zustand, zeugen von der Achtung und Dankbarkeit, welche dem Volke das kaiserliche Regiment einflößte, das wie eine zweite irdische und greifbare Vorsehung,[2]) die Wohlthaten einer geregelten Verwaltung, eines beträchtlichen Wohlstandes und einer sehr entwickelten Civilisation austeilte. Die häusliche Verehrung, die man, selbst nach ihrem Tode, den besten und erlauchtesten der divi augusti erwies, z. B. dem Gründer der kaiserlichen Macht und dem Weisen, der sie geheiligt hat, Augustus und Marc Aurel,[3]) zeugt von einer aufrichtigen dauernden und uninteressierten Frömmigkeit bei vielen

---

[1]) Man vgl. z. B. den heftigen Ausfall von Keim in seinem trefflichen nachgelassenen Werk: Rom und das Christentum (herausgeg. v. Ziegler, Berl. 1881) p. 73—81.

[2]) Plinius d. J. Paneg. 80.

[3]) Capitol. Marc. Ant. Phil. 7. Siehe weiter unten das Kapitel über die Reformation des Heidentums unter Alexander Severus.

Heiden. Im dritten Jahrhundert beſonders entwickelt ſich die ſittliche und wahrhaft religiöſe Seite dieſes Kults in bemerkenswerter Weiſe. Und das iſt keine der geringſten Merkwürdigkeiten dieſer an religiöſen Erſcheinungen ſo reichen Zeit.

3. Der Kult der Genien und Dämonen.

Der Kaiſerkult führt uns darauf, an ein drittes Element der Religionsmiſchung des dritten Jahrhunderts zu erinnern: den Kult der Genien und Dämonen. In Rom ſelbſt richtete ſich in Wahrheit die Anbetung des lebenden Kaiſers vielmehr an ſeinen Genius, an ſein Numen, als an ſeine Perſon. Einige Fürſten, wie Caligula oder Commodus, wollten allerdings als wirkliche olympiſche Götter gelten; das waren die Narren. Die anderen, ſelbſt die, welche auf ihre Heiligkeit das größte Gewicht legten, begnügten ſich mit den Huldigungen, die man ihrem Genius darbrachte. Ob man den Genius des Kaiſers oder den Kaiſer in Perſon anbetete, war für den Fürſten eins, da ſein Genius ſich von ſeiner Perſon nicht trennen ließ. Aber dieſe Form der Verehrung hatte den großen Vorteil, daß ſie ſich dem alten italiſchen Glauben an Genien, einem der urſprünglichſten und zäheſten im römiſchen Polytheismus, anſchmiegte; ſie entſprach beſſer den Inſtinkten der Menge als die ſchlechthinige Verehrung eines Menſchen von Fleiſch und Blut. Seine Volkstümlichkeit wird uns durch die zahlreichen Inſchriften „dem Genius des Kaiſers“ und durch die häufigen Ergebenheitsbeweiſe für das Numen oder die Majeſtas des Kaiſers bezeugt.

Uebrigens war der Kaiſer nicht der einzige, der einen „Genius“ hatte. Jedermann hatte den ſeinen, jede Familie, jedes Haus, jede Stadt, jedes Volk. Auch die Götter haben ihre Genien. Wir erkennen in dieſer Vervielfältigung ins Unendliche die den alten Römern angeborene Neigung wieder, hinter jeder Erſcheinung und jeder beſonderen Art von Thätigkeit einen Geiſt zu ſehen, eine Perſoniſikation der Macht, welche in der Erſcheinung wirkt oder die ſich in der betreffenden Thätigkeit offenbart, einen bewegenden Genius des Dinges oder des Weſens. [1])

[1]) Solcher Art ſind die Götter der Indigitamenta.

Wir laſſen die ſehr intereſſante, aber höchſt dunkle Frage nach den Beziehungen zwiſchen Laren, Penaten und Manen ganz bei Seite und verſuchen infolge deſſen auch keine genaue Beſtimmung der Bedeutung der Genien in der alten römiſchen Religion.[1]) Wir beſchränken uns darauf zu konſtatieren, daß die urſprüngliche Vorſtellung der Römer in hohem Maße von dem Dämonenglauben der Griechen und den Spekulationen der Philoſophie ſei es der ſtoiſchen, ſei es der platoniſch-eklektiſchen, beeinflußt worden iſt. In der Zeit, in der wir uns befinden, im dritten Jahrhundert, haben wir es nicht mehr mit einer Vorſtellung von rein römiſchem Urſprung zu thun.

Zu keiner Zeit vielleicht war der Glaube an Genien und der damit ſtammverwandte Dämonenkult ſo verbreitet. Wenn wir die Vorſtellungen eines Varro und eines Plutarch, der beiden gewichtigſten Zeugen für die römiſche Religion und den wiederauflebenden griechiſchen Glauben mit einander vereinigen, finden wir die weſentlichen Vorſtellungen und Ideen, die in der römiſchen Geſellſchaft unter den Severern bezüglich der Genien und Dämonen herrſchend waren, wieder. Für Varro ſind die Genien die Mächte, welche zur Schöpfung der Dinge beſtellt ſind. Die Urſache jedes Dinges iſt ſein Genius; die Welt ſelbſt hat einen Genius, da ſie eine Seele hat.[2]) Varro ſcheint thatſächlich mehr oder wenig ſtreng den Genius eines Weſens oder eines Dinges mit der Seele, die ſie belebt, gleichgeſetzt zu haben. Es iſt leicht zu begreifen, wie es möglich war, mit dieſem philoſophiſchen Gedanken den römiſchen Glauben an Genien, welche jede Art von Thätigkeit bewirken, zu verknüpfen; ſie wurden die ſchöpferiſchen Mächte.

Für Plutarch ſind die Dämonen die Vermittler zwiſchen Göttern und Menſchen, Weſen, ſinnlicher und geiſtiger Natur zugleich, nicht reine Gottheiten, Freud und Leid zugänglich und ſelbſt ſittlicher Entartung unterworfen, über die Welt verteilt als Wächter und Hüter der menſchlichen Angelegenheiten: ſie ſind wirkliche Beamte der allgemeinen Vorſehung.[3]) Gleichzeitig aber zeigt ſchon Plutarch

[1]) Amm. Marcell. XXI 14 giebt eine gute Darſtellung der Lehre von den Genien.

[2]) Augustin de civ. dei VII 13.

[3]) Plutarch de Is. et Os. 25; de fato 9; de def. orac. 9. 10. 13.

eine deutliche Neigung, die menschliche Vernunft mit einem Däman zu identificieren;[1]) der Berührungspunkt zwischen dem Dämon Plutarchs und dem Genius Varros ist somit gegeben.

Infolge ihres verschiedenen Ursprungs bleiben die Vorstellungen der römischen Gesellschaft im dritten Jahrhundert von Genien und Dämonen unklar. Bald existieren sie außerhalb der realen Wesen, zu denen sie in Beziehung stehen, bald sind sie ihnen immanent; bald sind sie Göttern fast gleichgesetzt, bald werden sie in die Stellung von untergeordneten Wesen gerückt. Dieses Schwanken mißfiel den religiös Gesinnten der Zeit durchaus nicht. Thatsache ist, daß es sie nicht hinderte, sich von einer Legion von Genien und Dämonen umgeben zu fühlen, mit denen sie ständige Verbindung unterhielten.

Vor allem hatte Jeder seinen besonderen Genius, dem er an seinem Geburtstage ein Opfer von ungemischtem Wein brachte, ohne ein Tier zu schlachten, um die Hände nicht mit Blut zu beflecken,[2]) und dem seine Verwandten und Freigelassenen häusliche Verehrung bezeigen konnten.[3]) Censorinus, Grammatiker und Philosoph zur Zeit des Alexander Severus, nennt diesen Genius einen Gott, unter dessen Schutz ein jeder von Geburt an steht; er stellt ihn dar wie einen aufmerksamen Wächter, der sich keinen Augenblick von uns entfernt bis zur Stunde des Todes.[4]) Apulejus, am Ende des zweiten Jahrhunderts, macht ihn zum Geleiter und Wächter unseres Lebens, Allen unsichtbar, stets gegenwärtig, nicht nur über unsere Handlungen, sondern auch über unsere Gedanken unterrichtet. Durch Träume und Vorzeichen, vielleicht durch wirkliche Erscheinungen, wenn es nötig ist, vermag er Unglück zu verhindern und Erfolge herbeizuführen. Apulejus fügt hinzu, daß am Ende des Lebens derselbe Genius, der zum Wächter des Menschen bestellt war, ihn, seinen Gefangenen sozusagen, hinwegnimmt und vor den Richter schleppt. Er verteidigt ihn; lügt der Angeklagte, so weist er ihn zurecht; spricht er die Wahrheit, so bestätigt er es. Kurz, eines

---

[1]) de gen. Socr. 22.
[2]) Censorin. de die nat. 2.
[3]) C. I. L. V 1868; VI 257—259.
[4]) Cens. a. a. O. 3.

Jeden Spruch wird gefällt nach dem Zeugnis seines Genius.[1]) An einer anderen Stelle desselben Werkes scheint Apulejus dagegen die Seele selbst mit dem Genius oder Dämon gleichzusetzen.[2]) Und man thut gut diesen Schriftsteller zu befragen; so sehr es ihm an philosophischer Tiefe mangelt, so sehr empfiehlt er sich unserer Aufmerksamkeit als Zeuge für die allgemein verbreiteten Glaubensweisen seiner Zeit. Er war stolz auf seine religiösen Kenntnisse; in seiner Apologie läßt er häufig innige Frömmigkeit durchblicken, und die große Beliebtheit, deren er sich erfreute, giebt uns die Gewähr, daß seine religiösen Vorstellungen sich mit denen der Menge berührten. Bei Leuten mit mystischen Neigungen, die davon überzeugt waren, daß die Welt mit göttlichen Geistern bevölkert ist, mit denen sie in ständiger Verbindung stehen, mußte der Glaube an einen Schutzgeist ein wertvolles Element des religiösen Lebens sein: er war ein Freund aus höheren Regionen, auf dessen Treue sie zählen konnten, ein Ratgeber und Tröster, um so teurer je näher er ihnen war. Fromme Katholiken haben ähnliche Befriedigung aus dem Glauben an Schutzengel geschöpft, und noch in unseren Tagen verehren die Frommen ihre Schutzpatrone, welche bei ihnen den gleichen Dienst thun wie die Genien bei den Heiden.

Außer dem Genius jedes Einzelnen kennen die Heiden des dritten Jahrhunderts noch eine Menge anderer Genien, den ihrer Familie, den ihrer Stadt,[3]) den des Kaisers, von dem wir schon gesprochen haben und den des römischen Volkes.[4]) Es gab keinen Ort von einiger Bedeutung, keinen Verein, kein Handwerk, kein Amt, das nicht seinen Genius hatte; das bezeugen die Inschriften. Wir finden Genien von Centurien, Kohorten, Legionen, Lagern, Stadtvierteln, Märkten, Badeanstalten u. s. w.

Unter diese Kategorie von Genien dürfen wir ferner die Personifikationen von Tugenden und abstrakten Eigenschaften zählen, die im dritten Jahrhundert wuchern, wie Honos, Virtus, Libertas, Spes, Pietas, Pudicitia, Mens, Klementia und so viele andere,

---

[1]) Apul. de deo Socr.

[2]) a. a. O.

[3]) Vgl. die Lokalgötter, von denen Tertullian spricht apol. 24; die dei decuriones ad nat. II 8. Siehe den Index des C. I. L.

[4]) C. I. L. III 1351, 3650; VI 248.

die in Wirklichkeit nichts anderes sind als die treibende oder schöpferische Macht in einer sittlichen Eigenschaft, d. h. der Genius dieser Eigenschaft. Auf diesem Gebiete abstrakter Personifikationen hat natürlich die Phantasie freies Spiel; der erste beste kann sich einen neuen Gott kreieren; er braucht ihm bloß eine Inschrift zuzueignen. Nirgends zeigt sich das Schwankende in der Auffassung der Genien so deutlich wie bei diesen gottgewordenen Abstraktionen. Sind sie Götter? Sind sie abstrakte Ideen? Man kann diese Frage wirklich nicht beantworten.[1]) Die Mehrzahl der Heiden hat sie sich nicht einmal gestellt.

Dämonenglaube und Genienkult waren übrigens nicht ausschließlich Vorrecht der abergläubischen Menge. Nie war die Philosophie so sehr darin befangen. Auch sie behauptete, daß es eine Welt von vermittelnden Geistern zwischen Göttern und Menschen gäbe. Die Dämonenlehre ist der Mittelpunkt ihrer ganzen Theologie, und die Philosophen sind nicht die letzten, welche den Kult dieser Götter zwischen Himmel und Erde predigen. Maximus von Tyrus, einer der Fortsetzer Plutarchs, ein tiefreligiöser Geist, der uns wohl als Zeuge für die Tendenzen dienen darf, welche die Gebildeten damals beherrschten, betrachtet die Genien als untergeordnete Götter, die den Obergöttern dienen und die Menschen bewahren, den Dolmetschern vergleichbar, welche den Verkehr zwischen Griechen und Barbaren vermitteln. Sie erscheinen den Menschen und verschaffen ihnen, was sie sich von den Göttern erbitten. Die einen sind Aerzte, die anderen Ratgeber in Verlegenheiten; die einen vermitteln uns Geheimnisse, die anderen arbeiten mit uns oder begleiten uns auf unseren Wegen. Es giebt Genien für Städte und Felder; es giebt welche für das Meer und welche für das Land. Oft werden ihnen menschliche Leiber als Wohnsitz angewiesen, so die des Sokrates, Plato oder Pythagoras. Einige Dämonen sind furchtbar, andere wohlthätig; die einen bürgerlich, die anderen militärisch. Kurz, so

---

[1]) Dies Schwanken zeigt sich vornehmlich in den Inschriften, die einer Eigenschaft einer besonderen Person gelten, so z. B. der Sapientia oder Providentia Principis. Dabei handelt es sich nicht um den Genius des Fürsten, auch nicht um den einer abstrakten Eigenschaft, sondern um den Genius einer eigentümlichen Manifestation dieser Eigenschaft, die an die Person des Fürsten geknüpft ist und wie ein besonderer Genius betrachtet wird.

verschieden die Menschen, so verschieden die Dämonen.[1]) Uebrigens erklärt derselbe Schriftsteller ausdrücklich, daß die Seelen, nachdem sie sich vom Körper getrennt haben, Dämonen werden.[2])

Ungefähr zur selben Zeit vergleicht der platonische Philosoph Celsus die Dämonen mit den Satrapen der Perser oder den Prokonsuln der Römer[3]) und tadelt die Christen, weil sie sie nicht anbeten. Ehrt man nicht Gott selbst, wenn man seine Diener verehrt?[4]) Auch Tertullian bestätigt, daß für die Philosophen die Dämonen Götter zweiten Ranges sind.[5]) Apulejus, dessen Lehre von den Dämonen oder Genien jedes einzelnen Individuums wir bereits dargelegt haben, hat ähnliche Vorstellungen wie Maximus und Celsus von der Geschichte der Dämonen als Vermittler zwischen Göttern und Menschen. Aber er teilt uns außerdem noch mit, daß sie je nach ihrem besonderen Geschmack in verschiedener Weise verehrt sein wollen. Die einen wollen nachts, die anderen am Tage angebetet sein; bald verlangen sie öffentliche Huldigungen, bald geheime Verehrung. Alle Einzelheiten dieser Kulte richten sich nach den lokalen Gewohnheiten; vernachlässigt man sie, so bezeigen die Götter ihre Unzufriedenheit durch Träume oder Orakel.[6])

Noch mehr! Nicht nur Philosophen zweiten Ranges wie Celsus oder Maximus von Tyrus, nicht nur Rhetoren wie Apulejus haben den Dämonen einen wichtigen Platz in ihren theologischen Spekulationen angewiesen. In Rom selbst hat, um die Mitte des dritten Jahrhunderts, vor einer auserwählten Zuhörerschaft, einer der tiefsten Denker, die je gelebt haben, der eigentliche Gründer der großen neuplatonischen Schule, Plotinus, die Sphären zwischen Himmel und Erde mit einer Legion von Dämonen bevölkert, die ewig sind wie die Götter, und an der Materie teilhaben wie die Menschen, die mit den Seelen der Menschen nach ihrem Tode in direkter Beziehung stehen und die Bittgebete die

---

[1]) Max. Tyr. diss. XIV (daem. Socr. § 8).
[2]) ibid.
[3]) Orig. c. Cels. VIII 35.
[4]) ibid. VII 68.
[5]) apol. 46.
[6]) Apul. de deo Socr.

man an sie richtet, hören und erhören können.[1]) Es ist bekannt, bis zu welchem Grade die Lehre von den Dämonen bei den Schülern Plotins, besonders bei Porphyrius und Jamblichus ausgebildet worden ist. Im Leben Plotins von Porphyrius lesen wir, daß die vertrauten Freunde des großen Denkers nicht daran zweifelten, daß er einen eignen Dämon höherer Natur besaß. Porphyrius erzählt allen Ernstes, daß ein ägyptischer Priester, der den Genius Plotins angerufen hatte, keinen gewöhnlichen Dämon, sondern einen oberen Gott erscheinen sah.[2]) Leider hat er vergessen uns mitzuteilen, woran der Wunderthäter erkannte, daß er mehr als einen gemeinen Dämon vor sich hatte.

In der römischen Gesellschaft des dritten Jahrhunderts, bei hoch und niedrig, bei den ausgezeichnetsten Denkern wie bei den abergläubischsten Ignoranten herrscht der Glaube an Genien und Dämonen unbeschränkt. Man verehrt sie, man ruft sie an, man befragt und beschwört sie, man schreibt ihnen Orakel und allerhand geheimnisvolle Handlungen zu, man rechtfertigt durch ihr Eingreifen die abergläubischsten Einfälle, man sieht sie im Traume; kurz, man lebt in steten Beziehungen mit ihnen. Selbst die Christen erkennen an, daß sie existieren und handeln: aber in ihren Augen sind sie böse Geister, Satansdiener; sie sind das Heer des Bösen, welches das Licht des Christentums bekämpft, den endgültigen Triumph Christi zu verhindern strebt und die Menschheit ins Verderben führt.[3]) Eine Darstellung der römischen Religion im dritten Jahrhundert, welche diesen allgemein verbreiteten Dämonenglauben nicht in Rechnung zieht, würde ungefähr denselben Wert haben wie eine Beschreibung des mittelalterlichen Christentums, bei der man die Engel, den Teufel, die Dämonen und die Heiligen vergessen hätte.

[1]) Plotin. enn. III 5, 6 (edid. Didot Paris 1855) oder p. 296 (edit Basel. 1580); VI 7, 6 (oder p. 699 B); IV 4, 43 (oder p. 437. 438) und 3, 18 in fine.

[2]) Porphyr. vit. Plot.

[3]) Tert. apol. 22. 23. 27. 37; ad Scap. 2; de praescr. haeret. 40. Lact. div. inst. II 14. Euseb. praep. ev. IV 17, 5. 6; V 4, 1.

Kapitel II.

Orientaliſche Beſtandteile im Synkretismus des dritten Jahrhunderts.

1. Anziehungskraft der orientaliſchen Religionen. Urſachen ihres Erfolges.

Die alten Götter Griechenlands und Roms, die Verehrung der divi Augusti, die Menge von Genien, Dämonen und gottgewordenen Abſtraktionen genügten nicht, um die vielfachen religiöſen Bedürfniſſe der römiſchen Geſellſchaft des dritten Jahrhunderts zu befriedigen. Nachdem dieſe Geſellſchaft alle Kraft ihrer eigenen philoſophiſchen und religiöſen Prinzipien erſchöpft und ihre eigene religiöſe Ueberlieferung, ſo weit es ging, entwickelt hatte, warf ſie ſich, voll Begier nach neuer Glaubensnahrung, mit Leidenſchaft auf die zahlreichen orientaliſchen Kulte, die ſich nach und nach in der Hauptſtadt feſtgeſetzt hatten.

Deren Einführung in Rom datierte nicht von geſtern. Schon ſeit langer Zeit hatte die gemiſchte Bevölkerung, welche frühzeitig ſich nach Rom ergoß, und die eingeborenen Römer ſelbſt eine Schwäche für die Kulte Phrygiens, Aegyptens und anderer orientaliſcher Länder gezeigt, während eine eifrige Propaganda in der Großſtadt feſten Fuß zu faſſen ſuchte. Vielleicht hat die Sage von Aeneas, mit der die Römer die Urzeiten ihres Vaterlandes in Verbindung ſetzten, ihre Aufmerkſamkeit auf den Berg Ida und die phrygiſchen Kulte gelenkt.[1]) Schon vor dem Ende des zweiten

[1]) Ueber dieſe intereſſante Sage vgl. J. A. Hild, la légende d'Enée, Paris 1883.

punischen Krieges, im Jahre 205 war eine offizielle Gesandtschaft an König Attalus von Pergamum geschickt worden, damit er den Römern erlaube, den heiligen Stein der großen phrygischen Mutter nach Rom zu verbringen.[1]) Dann folgt die Zeit der großen Eroberungen in Afrika, Macedonien und Asien; die Berührungen mit dem Orient werden häufiger; Götter und Menschen erfahren die unwiderstehliche Anziehungskraft der siegreichen Stadt. Einer nach dem anderen lassen sich die Götter Aegyptens, Phrygiens, Karthagos, Syriens in den Vorstädten nieder und erzwingen sich den Eingang in die geheiligte Umwallung der Stadt. Sie werden verjagt und proskribiert; sie erneuern den Angriff mit unermüdlicher Ausdauer. Selbst diejenigen, welche die Aufgabe haben, sie zurückzuweisen, machen ihnen Konzessionen, zuweilen aus politischen Gründen, zuweilen aus Sympathie oder aus Aberglauben. Seit dem Tod Tibers lassen die Proskriptionen nach; immer zahlreicher eilen die fremden Götter herbei, immer größer wird ihr Einfluß. Im dritten Jahrhundert sind sie in Rom wie zu Hause; das heidnische Rom ist bereits die religiöse Hauptstadt der Welt.[2])

Wie konnte das auch anders sein in einer kosmopolitischen Gesellschaft, in welcher die Orientalen den Ton angaben? Es handelt sich nicht mehr nur um elende syrische Sklavinnen, die ihre Herren in die Sinnenlust und den Aberglauben des Orients einweihen,[3]) oder um alexandrinische Kaufleute, die die ägyptischen Götter mit den Waaren der Levante einführen. Im dritten Jahrhundert sind Alexandrien und Antiochien Großstädte, welche mit Rom um die Palme der Schönheit und der Kultur ringen; sie sind Mittelpunkte des Lebens, unabhängig von Rom, die ihre Strahlen über die ganze Welt hinsenden. Die Handelsbeziehungen haben sich so erweitert, daß von einem Ende des Reiches zum anderen fortwährend Waren, Ideen und religiöse Vorstellungen ausgetauscht

[1]) Livius XXIX 11.

[2]) Vgl. die merkwürdige Erklärung des Minucius Felix Octav. 22: haec tamen aegyptia quondam, nunc et sacra romana sunt. Vgl. Tertull. apol. 6. Arnob. adv. gent. II 73. Welcher Unterschied gegen Cicero de nat. deor. 19 (47). Siehe Boissier a. a. O. I 399.

[3]) Horat. Sat. I 2, 1. Schon Marius hat eine syrische Prophetin (Plut. Mar. 17).

werden. Reisen sind sehr häufig geworden,[1]) da sie durch die zahlreichen und ausgezeichneten Straßen, welche im ganzen Reich eingerichtet sind und die die Severer gut im stande halten,[2]) erleichtert werden. In den Häfen und den Handelscentren kommen Leute aus aller Herren Ländern zusammen. Niemals war der Handel so unbeschränkt; nie war es so leicht, von einem Land ins andere zu wandern als in diesem Reich, das alle civilisierten Länder in sich befaßte. So sehen wir denn die Orientalen überall hinkommen und überall ihre eigenen Gottheiten mit sich führen.[3]) Sklaven und Handwerker tragen an ihrem Teil, innerhalb der Familie oder infolge gutnachbarlicher Beziehungen, dazu bei, ihren Bräuchen und Glaubensweisen Verbreitung zu verschaffen. Endlich führen die großenteils aus den östlichen Provinzen stammenden Soldaten, bis zu den Grenzen im Norden und Osten, die Kulte ihrer Heimatländer mit sich durch das Reich und streuen auf ihrem Wege überall Inschriften aus, die uns noch heute zeigen, wie sie an ihrem alten Glauben hingen.

Die Epigraphik erweist durch unwidersprechliche Zeugnisse, wie außerordentlich die orientalischen Kulte durch die Vermittlung der

---

[1]) Friedländer a. a. O. II erste Hälfte. Man lese z. B. wie Philostratus den Apollonius von Tyana reisen läßt.

[2]) Vgl. die zahlreichen Inschriften, welche die wiederhergestellten Straßen und Brücken nennen.

[3]) Der Handel war von jeher der beste Missionar. Schon bei den Griechen waren zahlreiche orientalische Kulte durch Händler und Schiffer eingeführt worden. Foucart, Des Associations religieuses chez les Grecs (Paris, Klincksieck 1873) p. 131. 160 wird man in dieser Beziehung mit Nutzen lesen. Ein Beispiel möge genügen für die ungeheure Verbreitung der orientalischen Kulte. Man findet Inschriften zu Ehren der Isis in Germanien (Orelli 1892), in Noricum (C. I. L. III 4809. 4810) in beträchtlicher Zahl in Spanien (C. I. Lat. II 33, 981, 2416, 3386, 3387, 3730. 4080, 4491) und in Italien (C. I. L. V 10, 484, 517, 779, 1869, 2109, 2796, 2797, 3229–32, 8222–8229 u. s. w. Mommsen Inscr. R. Neap. 444, 701, 1090, 2243, 3549, 4833, 5704, 6311 u. s. w.) vgl. die vollständige Liste der Inschriften bei Marquardt a. a. O In Griechenland und an den Küsten Asiens hatte Isis zahlreiche Heiligtümer. Vgl. die Aufzählung der Altäre der Isis und des Serapis in Gallien bei G. Lafaye: histoire du culte des divinités d'Alexandrie, Sérapis, Isis, Harpocrate et Anubis hors de l'Egypte depuis les origines jusqu'à la naissance de l'école néoplatonicienne (Paris, Thorin 1884) p. 162—163.

Soldaten ſich ausbreiteten. So wird der Jupiter von Dolichäum, ein in der Armee ſehr beliebter ſyriſcher Sonnengott in elf Inſchriften in Dacien, dreizehn in Pannonien, vier in Noricum und Rhätien, fünfzehn in Germanien und Gallien, acht in Brittanien, drei in Numidien, einer in Dalmatien genannt; in Italien beziehen ſich neunundzwanzig Inſchriften auf ihn, einundzwanzig davon in Rom, wo er auf dem Aventin und Esquilin Tempel hat.[1]) Ein Tribun in Brittanien, den der Kaiſer befördert hatte, ſpricht ſeine Dankbarkeit in einer ſchönen Inſchrift aus, der dea caelestis gewidmet, die er mit der Göttermutter, der Ceres und der Dea Syra identificiert.[2]) Fähnriche in Aquileja aus verſchiedenen Legionen gedenken in einer dem Mithras gewidmeten Inſchrift einer Luſtration für zwei Primipilarii.[3]) Soldaten der erſten Hilfslegion in Pannonien errichten dem Sonnengott Alagabal ein Heiligtum.[4]) Man könnte mehrere Seiten mit ähnlichen, den Inſchriften entnommenen Beiſpielen füllen.

In Rom ſelbſt waren die Urſachen, welche zur Verbreitung der orientaliſchen Religionen im Reich beitrugen, noch weit wirkſamer als anderswo. Kaufleute, Handwerker und Sklaven drängten ſich dort in größerer Zahl zuſammen. Seitdem die Prätorianer von Septimius Severus entwaffnet und abgedankt worden waren, um durch die Elite der Provinziallegionen erſetzt zu werden, war die Zahl der orientaliſchen Soldaten ſehr gewachſen. Wie in den Provinzen ſo bezeugen auch in Rom zahlreiche Inſchriften die Beliebtheit der orientaliſchen Gottheiten in der Soldatenwelt.[5]) Zudem, Orientalen ſitzen im Senat unter Septimius Severus; ſie ſind die

[1]) Friedländer III 502 Hettner de Jove Dolicheno (Bonn 1877).

[2]) Inſchrift von Carvoran C. I. L. VII 759.

[3]) C. I. L. V 808.

[4]) C. I. L. III 4300.

[5]) C. I. L. VI 354 („der Iſis", für das Wohl des Septimius Severus, des Caracalla und der Julia Domna, vom princeps castrorum peregrinorum); VI 405 (dem Jupiter Damascenus von einem Veteranen); VI 710 (palmyriſche Inſchrift an einem Altar des Malakbelus und der Götter von Palmyra, von Orientalen, unter denen ſich Soldaten der dritten Legion befinden). Ich erinnere an die einundzwanzig Inſchriften zu Ehren des Jupiter von Dolichäum, die oben erwähnt wurden C. I. L. VI 411, 414, 415, 417 ff. vgl. auch C. I. L. VI 420 ff. zu Ehren des Jupiter von Heliopolis, und die Inſchriften der Prätorianer VI 2797 ff.

Herren im Rat des Fürsten; in der Person des Elagabal und Alexander Severus besteigen sie den Thron.

Mochten auch die Rechtsgelehrten noch so viele Maßregeln ausspielen gegen die Schwindler, welche die öffentliche Leichtgläubigkeit unter der Firma irgend einer aus dem Orient eingeschleppten Gottheit ausbeuteten: [1]) die Menge ließ sich ihren rohen Aberglauben doch nicht rauben, und die Schutzmaßregeln verstärkten nur das Gelüste nach den verbotenen Früchten, ohne jemanden abzuschrecken, da man sie doch nicht anwendete. Uebrigens zeigt schon die Thatsache, daß man zwischen den eigentlichen orientalischen Kulten und den Schwindeleien der Priester und Magier, welche sie ausbeuteten, unterschied, wie sehr die wirklichen Kulte geachtet wurden: früher waren sie gleichmäßig verdammt worden. Von nun ab gelten grade sie für die höheren und heiligeren. Sie wirken auf die Einbildungskraft; sie kommen gewissen neuen religiösen Regungen entgegen, die das klassische Heidentum nicht mehr zu befriedigen vermag. Wir werden darauf zurückkommen, wenn wir uns mit der Natur der religiösen Stimmung in der römischen Gesellschaft des dritten Jahrhunderts näher beschäftigen werden. Diese Orientalen, welche die Griechen und Römer als Barbaren betrachtet hatten, waren eben doch im Besitz einer eigenen Kultur, die sich des Vergleiches mit der römischen nicht zu schämen brauchte. Wir machen in unseren Tagen, freilich in kleineren Verhältnissen, die gleichen Erfahrungen bei der Entdeckung der alten asiatischen Kultur, die wir noch vor kurzem als barbarisch betrachtet hatten.

Wir haben bereits gesehen, wieviel die Kollegien und Vereine jeder Art zur Erhaltung des Kultus der alten griechisch-römischen Götter beitrugen. Die Götter des Orients hatten nicht weniger wertvolle Hilfstruppen in ihren Priesterschaften. In Rom und Griechenland gab es keine Priesterkaste, nicht einmal einen eigentlichen Klerus; das Priestertum betrachtete man wie eine Magistratur besonderer Art, [2]) mit Ausnahme einiger Funktionen, wie die der

[1]) Paul. Sent. V. tit. XXI besonders § 2: qui novas et usu vel ratione incognitas religiones inducunt ex quibus animi hominum moveantur, honestiores deportantur, humiliores capite puniuntur.

[2]) Mommsen, Staatsrecht II 2 p. 17 hat den Unterschied zwischen Magistratur und sacerdotium sehr richtig definiert.

Vestalinnen oder der drei oberen Flamines. Man mußte ihnen nach und nach einen laienhaften Charakter geben, wenn man noch Kandidaten finden wollte.[1]) Häufig waren die Offizianten Magistratspersonen, welche, wenn die Ceremonien beendigt waren, wieder in die Verwaltung oder in die juristische Carriere oder zum Militär zurücktraten. Die religiösen Vereine, wie die Kollegien der Salier, der Luperci u. s. w. setzten sich aus Bürgern zusammen, die alle im bürgerlichen Leben ihre besonderen Beschäftigungen hatten. Dagegen hatten die orientalischen Kulte ihren Klerus, der nichts zu thun hatte als den Göttern zu dienen.[2]) Das ist ein durchgreifender Unterschied, der den neuen Religionen sehr zum Vorteil gereichte. Dadurch, daß sie das Priestertum von den Aufgaben der Politik und der Verwaltung trennten, lösten sie das Band, welches im Heidentum eine Religion an eine bestimmte Stadt oder Gegend knüpfte; sie wurden für den Universalismus empfänglich. In einer so kosmopolitischen Gesellschaft wie der des dritten Jahrhunderts hatte aber selbstverständlich diejenige Religion die größten Aussichten auf Erfolg, welche die universalistischste war. Und noch mehr, ein Klerus, dessen Mitglieder keine andere Interessen als die für ihren Kult haben, wird notwendigerweise zwar nicht gläubiger, auch nicht eifriger in der Ausübung seiner Geschäfte sein, aber viel mehr bestrebt Propaganda zu machen, da sich die Interessen seines Kultes mit seinen eigenen decken. Daher in unserer abendländischen Welt die Erscheinung einer Priesterpropaganda, die so verschieden ist von der des Apostels und Enthusiasten. Alle diese orientalischen Priester machten auf das eifrigste Propaganda, ob sie nun Diener der großen Mutter oder der Isis, der syrischen Göttin oder des Mithras waren.

Während die wichtigsten Sacerdotien in Rom Vorrecht der Patricier geblieben waren, standen die Reihen des Klerus in den orientalischen Religionen Leuten jeden Standes und selbst den

---

[1]) Marquardt III 119.

[2]) Natürlich könnte man mehr als einen orientalischen Priester nennen, der außer seinen priesterlichen Funktionen noch andere Beschäftigung hatte. Aber seine priesterliche Funktion war für ihn die Hauptsache, dafür lebte er, und meistens nahm sie ihn so in Anspruch, daß er keine Zeit für andere Beschäftigungen gefunden haben würde.

Frauen offen.[1]) Die reichen Freigelassenen, die eifrig frommen Frauen machten sich das sehr zu nutze. Ihr Einfluß und ihre Geschäftigkeit, wie sie ähnlich keiner anderen Gesellschaftsklasse eignete und deren Wichtigkeit wir schon bei der Erwähnung der für den Kult der divi Augusti bestimmten Vereine kennen gelernt haben, unterstützten die orientalischen Gottheiten sehr.

Neben dem regulären Klerus, d. h. einem solchem, der mit den priesterlichen Geschäften in ordnungsmäßiger Weise betraut und an ein besonderes Heiligtum gebunden war,[2]) gab es bei der Mehrzahl dieser orientalischen Religionen noch eine Art von niederem irregulärem Klerus, der seine religiöse Ware überall hinbrachte und mit dem niederen Volk wie die Bettelmönche des Mittelalters umging. Thatsächlich konnte sich jeder Beliebige als Priester irgend einer fremden Gottheit aufthun; er brauchte dazu kein Studium und keine religiöse Vorbereitung, keine Weihen und keine öffentliche Bestätigung irgend welcher Art. Man hatte nichts weiter nötig als Unverfrorenheit und das Geschick, die unerschöpflichen Minen der öffentlichen Leichtgläubigkeit auszubeuten. Die Wanderpriester der syrischen Göttin, die uns Apulejus im achten Buch seiner Metamorphosen beschreibt, die Bettelpriester der Bellona und andere, unter denen sich vielleicht heruntergekommene Gladiatoren befanden,[3]) die herumschweifenden Galli der großen Mutter, sind die bekanntesten Beispiele dieses Klerus von Abenteurern.

Dazu kommt nun noch der Einfluß der zahlreichen Gläubigen, welche die verschiedenen Priesterschaften durch geschickte Einweihung in geheimnisvolle Lehren eng an sich zu fesseln wußten, das Wohlwollen mehrerer Kaiser für die Kulte, die nicht ermangelten, ihnen die gebührende Verehrung zu zollen,[4]) der Zauber, den das Ge-

[1]) C. I. L. III 3479 und 3415, wo Freigelassene unter den „Vätern" und „Löwen" des Mithraskultes genannt werden.

[2]) Vgl. Paul. Sent. V 21.

[3]) Juven. Sat. VI 105.

[4]) Apulejus bezeugt uns, daß am Schluß der Ceremonien zu Ehren der Isis der amtierende Priester Gebete für den Kaiser verlas (Metam. XI 17 edid. Eyssenhard) vgl. C. I. L. VI 410. 419 (Altäre des Jupiter von Dolichäum für Severus und seine Familie); VI 768 (Heiligtum des Mithras zu Ehren der Siege des Severus); III 4560 (Altar des Jupiter Serapis in Vindobona zu Ehren des Severus u. s. w.

präge der Heiligtümer und der religiösen Ceremonien ausübte.[1]) Nehmen wir alle diese Erfolgsbedingungen zusammen, so begreifen wir, warum die orientalischen Religionen einen so bedeutenden Einfluß auf die religiöse Situation am Ende des zweiten und Anfang des dritten Jahrhunderts gewinnen konnten.

2. Die alexandrinischen Gottheiten.

Von allen orientalischen Kulten, welche bei der römischen Gesellschaft dieser Zeit in Ansehen standen, war der beliebteste und weitaus verbreitetste der der Isis. Die Zahl der Tempel, die ihr in Rom errichtet wurden, von dem berühmten Denkmal auf dem Campus Martius, wo sie unter dem Namen der Isis Campensis verehrt wurde, bis zu dem großen Heiligtum der Isis und des Serapis, das Caracalla nicht weit vom Kolosseum errichtet hat, legt Zeugnis ab für die Zahl ihrer Gläubigen.[2]) Schon im ersten Jahrhundert muß ihr Kult in Italien sehr verbreitet gewesen sein, nach der Menge der Inschriften und Abbildungen zu urteilen, die sich in den Ruinen von Pompeji auf sie beziehen. Die Kaiser selbst vergaßen, trotz ihres Titels Pontifex maximus, die ehemals gegen die ägyptische Göttin veröffentlichten Beschlüsse und gingen bei der Verehrung derselben mit ihrem Beispiel voran.[3]) Commodus ließ sich den Kopf scheren, um an den Ceremonien der Isiaci teilnehmen und den Anubis tragen zu dürfen;[4]) Pescennius Niger nahm mit den Freunden des Kaisers an den Processionen teil;[5]) Caracalla errichtete ihr überall herrliche Tempel und vermehrte den

---

[1]) Man vergleiche die Beschreibung des Tempels der syrischen Göttin bei Lucian de Dea Syra 30 ff.; das Frühlingsfest zu Ehren der Isis bei Apulejus (Metam. XI 8 ff.) Welchen Zauber der orientalische Luxus auf die Römer und noch mehr auf die Römerinnen ausübte, zeigt Valerius Maximus IX 1. 3; Livius XXXIX 6. 7; Juven. Sat. VI 298—300; Plin. hist. nat. XXXIII 148.

[2]) Vgl. Preller-Jordan, röm. Mythol. II 380 N. 3 und G. Lafaye, hist. du culte des divinités d'Alexandrie p. 200 ff.

[3]) Tert. apol. 6; ad nat. I 10; Arnob. adv. gent. II 73; Dio XL 47; XLII 26; LIV 6. Tac. Ann. II 85.

[4]) Lampr. Commod. 9.

[5]) Spartian. Pesc. Nig. 6.

Glanz ihres Kultus noch durch ein neues Fest;[1]) Alexander Severus schmückte die Heiligtümer der Isis und des Serapis mit mystischen, ihren Verehrern teuren Bildern.[2]) Vermöge der Mannigfaltigkeit ihrer Attribute zog Isis Gläubige aus allen Ständen, allen Berufen, allen Nationalitäten an sich, und die Frauen beteten sie noch mehr an als die Männer.

Thatsächlich vereinigte sie die Funktionen in sich, die man früher mehreren verschiedenen Göttinnen übertragen hatte; sie war Juno, Ceres, Proserpina und Venus in einer Person, und blieb unter all diesen Attributen die Personifikation des Lebensprinzips in der Natur, die Göttin der Fruchtbarkeit. Am ganzen Mittelmeer war sie die Lieblingsgöttin der Schiffer und Kaufleute: sie beschützte Handel und Schiffahrt.[3]) Und das war damals wie heute sehr vorteilhaft. Zahlreiche Zeugnisse belehren uns, daß die Tempel der Isis, was die Zahl und Mannigfaltigkeit der Weihgeschenke anbelangt, den Vergleich mit den Heiligtümern von Notre Dame de la Garde, ihrer Erbin in der Neuzeit, nicht hätten zu scheuen brauchen: Seeleute waren von jeher abergläubisch. Man sah ferner in Isis die Göttin der Erde, des Mondes, die Beschützerin der Gräber.[4]) Keine ihrer Eigenschaften aber hat ihr eine solche Bedeutung verschafft wie die der Schutzgöttin weiblicher Funktionen. Sie ist das weibliche, das lebengebende Element in der Natur;[5]) sie beschützt die Frauen in den Schmerzen der Geburtsstunde;[6]) sie wacht über dem neugeborenen Kinde. Sie ist die Göttin der befruchtenden Liebe, und endlich geleitet sie auch die Seelen ins künftige Leben.[7])

Trotz der Bußübungen und asketischen Leistungen, zu denen die Göttin ihre gläubigen Verehrerinnen verpflichtete, hat es nicht den Anschein, als hätten ihre Tempel im Ruf besonderer Heiligkeit gestanden. Frömmigkeitsübungen vertragen sich sehr gut

---

[1]) Spart. Carac. 9.

[2]) Lamprid. Alex. Sev. 26.

[3]) Pausanias II 4, 6. Juven. Sat. XII 28. Vgl. die Inschriften für die Isis Marina im Korpus.

[4]) Plutarch de Is. et Os. 52. 32. 38; Diod. Sic. I 25.

[5]) Plut. ibid. 53. 58. 64. Apul. Metam. XI 2.

[6]) C. I. L. II 3386 Isis puellaris.

[7]) Vgl. den Schluß des Gesprächs der Isis mit Lucius bei Apul. Met. XI 6 fin.

mit weltlicher Luſt, und die Anwendung äußerer und mechaniſcher Bußübungen hat nicht nur in den Heiligtümern der Iſis unſittliche Ausſchreitungen eher gefördert als gehindert. Uebrigens darf man mit gutem Grunde annehmen, daß derartige Vorwürfe, die im erſten Jahrhundert Berechtigung hatten,[1]) in ſpäterer Zeit immer weniger zutreffen, daß der Iſiskult ſich in dem Maße reiner geſtaltete als ſeine Anſprüche auf die religiöſe Hegemonie zunahmen, und daß andrerſeits die römiſche Geſellſchaft ſich vornehmlich von dem Ideal der Heiligkeit angezogen fühlte. Die wirklich hohe Sprache, die Apulejus führt, wenn er von der Iſis ſpricht, die Gunſt eines ſo von Grund aus ſittlichen Fürſten wie Alexander Severus, ja ſelbſt die abergläubiſche Anhänglichkeit eines Caracalla beweiſen, daß im dritten Jahrhundert die Iſispriester weit weniger darauf aus waren, ihrem Kult durch Begünſtigung von Ungehörigkeiten bei ihren Büßern Verbreitung zu verſchaffen als dadurch, daß ſie auf Heiligkeit und den Beſitz von Offenbarungen höherer Art Anſpruch erhoben. Dieſe ägyptiſchen Prieſter hatten von jeher ein großes Geſchick, ihre Religion den Umſtänden anzupaſſen.

Ihre Zahl war groß, vom Oberprieſter oder Propheten bis herab zu den Sängern, welche den Chor im Serapistempel bildeten,[2]) ohne der Prieſter und Stoliſten zu gedenken, welche Tag für Tag die Toilette der Iſis zu beſorgen hatten: denn man ſchmückte ſie mit Kleidern und Koſtbarkeiten, wie es jetzt wohl noch mit gewiſſen Madonnen in italieniſchen und ſpaniſchen Kirchen geſchieht.[3]) Schreiber bewachten die heiligen Bücher und verlaſen die Gebete. Neben dem eigentlichen Klerus ſorgten die Zakoren und Neokoren für die Unterhaltung der Tempel und die materiellen Vorbereitungen der Ceremonien, während die Kanephoren, meiſt Frauen, die geweihten Körbe trugen. In den großen Heiligtümern ſcheint die Zahl der Bedienſteten ſehr groß geweſen zu ſein.[4])

[1]) Tibull. I 3, 23 ff.; Ovid. ars amand. I 77; III 393. Juven. VI 489. Joseph. antiqu. XVIII 3, 4. Siehe übrigens Minuc. Fel. Octav. 25. Iuven. IX 22–26 und Tertull. apol. 15 zeigen, daß an anderen Kultſtätten gleichfalls Ungehörigkeiten vorkamen. Die Anklage trifft alſo den Iſiskult nicht allein.

[2]) C. I. G. 5898.

[3]) C. I. L. II 3386: Aufzählung eines der Iſis von einer Großmutter zu Ehren ihrer Enkelin dargebrachten Schatzes.

[4]) Alle Details bei Lafaye a. a. O. p. 131 ff. im Kapitel über das Sacerdotium.

Morgens und abends hielten die Priester Gottesdienst ab. Am Morgen, nach Oeffnung der Tempelthüren, fällt der weiße Schleier, der die Statue der Göttin verhüllt; die Gläubigen treten heran, um ihr Morgengebet zu verrichten. Der Priester geht um die Altäre herum, opfert, vollbringt die heiligen Mysterien unter den gebräuchlichen Gebeten und sprengt Wasser aus, das er einem verborgenen Springbrunnen entnimmt.[1]) Die Priester scheren ihr Haupthaar; sie sind in weiße Leinwand gekleidet und tragen keine Wolle, da dieselbe ein tierisches Produkt ist, das sie verunreinigen würde. Sie beobachten allerhand Regeln der Enthaltsamkeit.[2]) Auch die Eingeweihten lassen sich das Haar scheren,[3]) um an allen Ceremonien und an den Banketten der Pastophoren teilnehmen zu können.[4]) Die Frauen begeben sich in den Tempel, mit offenem Haar, um im Chore heilige Hymnen zu Ehren der Göttin zu singen. Jeder Brauch hat einen mystischen Sinn und irgend ein vernünftiger Gedanke liegt ihm zu Grunde. Grade wie Plutarch sind auch die Gläubigen im dritten Jahrhundert davon überzeugt, daß auch die kleinsten Einzelheiten des Isiskultes vernünftig sind und moralischen Wert haben,[5]) um so mehr, da sie als Pastophoren in höhere Wahrheiten eingeweiht sind, die die Göttin nur ihren Auserwählten enthüllt, während Plutarch in seiner Abhandlung de Iside et Osiride meist auf Mutmaßungen über den genauen Sinn der zahlreichen symbolischen Ceremonien angewiesen ist.

Außer den regelmäßigen Gottesdiensten gab es zu gewissen Zeiten im Jahre Feste zu Ehren der Isis, die beiden wichtigsten im Frühling und Herbst, zur Feier der Eröffnung der Schiffahrt (navigium Isidis) und zum Gedächtnis des Todes und der Auferstehung des Osiris-Serapis. Das letztere trug den Charakter der Adonis-Feste; es begann mit wilder Verzweiflung und endigte mit Ausbrüchen ausschweifendster Lust.[6]) Von dem ersteren giebt uns

---

[1]) Apul. Metam. XI 20.
[2]) Plut. de Is. et Os. 4—8.
[3]) Lamprid. Commod. 9.
[4]) Apul. Metam. XI 30 fin.
[5]) Plut. a. a. O. 8.
[6]) Lactant. inst. div. I 21 (er identificiert Osiris mit Serapis und hält ihn für den Sohn der Isis). Minuc. Fel. Octav. 22.

Apulejus eine genaue Beſchreibung. Um den Zauber zu verſtehen, den zu ſeiner Zeit die Ceremonien dieſes Kultus ausübten, muß man die Worte des afrikaniſchen Rhetors leſen. Er erzählt folgendes:

Ein langer, glänzender Zug bewegt ſich von Korinth dem Meere zu, um der Göttin das heilige Schiff darzubringen. Voran marſchieren Leute in allerhand Koſtümen, welche augenſcheinlich die verſchiedenen Stände darſtellen ſollen: ein Soldat, ein Jäger, ein Gladiator, ein Beamter, ein Philoſoph, und andere, welche Karikaturen der alten griechiſchen Heroen zu ſein ſcheinen: ein Affe, der den Ganymed vorſtellt, ein geflügelter Eſel und ein ſchwacher Greis, Pegaſus und Bellerophon darſtellend. Dieſen nicht grade reſpektablen Perſönlichkeiten folgt eine Gruppe weißgekleideter Frauen, welche Attribute der Göttin mit ſich führen: ſie ſtreuen Blumen und ſprengen wohlriechendes Waſſer aus. Die einen tragen Spiegel auf dem Rücken, damit die Göttin den Zug ſehen kann, der ſich hinter ihr aufrollt; die anderen haben Elfenbeinkämme in den Händen und thun, als friſierten ſie die Iſis. Nun kommt allerlei Volk mit Laternen, Fackeln und religiöſen Emblemen, Saitenſpieler, Flöten- und Schalmeienbläſer, eine Schar angeſehener junger Leute, die einen eigens für dieſen Zweck komponierten Hymnus ſingen, die Muſikanten des Serapis mit ihren gekrümmten Pfeifen. Die Eingeweihten, Männer und Frauen, bilden eine beſondere Gruppe. Sie tragen weißleinene Gewänder, in der Hand das metallene Siſtrum. Die Weiber haben über ihr duftendes Haar einen weißen Schleier geworfen, und die Männer haben eine ſolche Tonſur, daß ihr Schädel leuchtet. Den Eingeweihten folgen die Prieſter mit ihren weißen, bis auf die Schuhe reichenden Gewändern. Der erſte trägt eine goldene Lampe in Gondelform; der zweite zwei kleine Altäre, die auf den Schutz und die Fürſorge der Iſis hindeuten; der dritte die Siegespalme und den Friedensſtab; der vierte trägt ein Symbol der Gerechtigkeit — die geöffnete linke Hand — und hält ein goldenes, wie die weibliche Bruſt geformtes Gefäß, aus welchem die Milch zur Libation träufelt; der fünfte trägt eine Wanne und goldene Zweige; der ſechſte eine Amphora. Endlich kommen die Götter ſelbſt: voran ein hundsköpfiger Merkur (Anubis), mit Stab und grünendem Palmzweig; darauf eine Kuh, deren Vorderfüße auf den Schultern eines Prieſters ruhen, ein Sinnbild der Fruchtbarkeit der Göttin;

dann ein Korb mit den Mysterien; und zu allerletzt ein Priester, der am Busen das Bild der Göttin hält, eine kleine, goldene, unten runde Urne, deren Oeffnung einem langen Schnabel gleicht, deren Henkel sich wie eine Natter ringelt und auf der sich wunderliche Hieroglyphen befinden.

Der Zug langt am Gestade an, und die Bilder werden nach den rituellen Vorschriften aufgestellt. Der Oberpriester tritt an ein kunstvoll gearbeitetes Schiff heran, das mit ägyptischen Malereien verziert ist. Er reinigt es mit brennender Fackel, Ei und Schwefel und weiht es unter feierlichem Gebet der Isis. Eine Inschrift auf dem weißen Segel deutet an, daß man der Göttin diese Gabe darbringt, damit sie die Schiffahrt beschütze. Der Mast ist ein runder, hellschimmernder Fichtenbaum; das Hinterteil hat die Gestalt einer goldenen Gans. Das Schiff schwimmt fort, vom Strome mitgerissen, während die Umstehenden, welche Wannen mit Gewürz und anderen Gaben tragen, eine Mischung aus Milch in die Fluten gießen. Ist das Schiff außer Sicht, so kehrt man in feierlichem Zuge zur Stadt zurück, in derselben Ordnung, wie man gekommen. Man begiebt sich zum Tempel, wo der Lektor, nachdem er das heilige Kollegium der Pastophoren berufen hat, eine erhöhte Kanzel besteigt und Gebete für den Kaiser, den Senat, die Ritter, das römische Volk und die Schiffahrt verliest. Damit sind die Ceremonien zu Ende. Der Lektor spricht eine Schlußformel [1]) und giebt die Versicherung, daß das Opfer der Göttin genehm sei. Vor dem Verlassen des Tempels ziehen die Versammelten an einer silbernen Statue der Isis vorüber, legen vor der Göttin blühende Olivenzweige, Eisenkraut und Kränze nieder und küssen ihr die Füße. [2])

Solche Feste mußten eine schaulustige Menge fesseln. Alles traf hier zusammen, um die Sinne zu berücken und den Geist durch geheimnisvolle Symbolik gefangen zu nehmen. Man denke an den bestrickenden Eindruck, den die doch weit weniger wirkungsvollen

---

[1]) Hier ist der Text verderbt. Es steht dort: *αοιαεφεσια*. Mommsen (C. I. L. I 357) liest: *πλοιαφέσια* —? Ich ziehe die alte Lesart *λαοῖς ἄφεσις* vor. Diese Schlußformel war auch in den christlichen Gottesdiensten üblich.

[2]) Apul. Metam. XI 8 ff. vgl. Lactant. inst. div. I 11 (certus dies habetur in fastis, quo Isidis navigium celebratur).

katholiſchen Proceſſionen auf unſere nordiſchen Völker machen.[1]) Die Art, wie ſie Schwachköpfe wie Commodus und Caracalla verrückten, iſt ſo bezeichnend wie die Begeiſterung, die ſie bei einem ſo beliebten Rhetor wie Apulejus hervorriefen.

Eng verknüpft mit dem Iſiskult iſt der des Anubis mit dem Hundskopf, des ausgeſetzten Kindes der Nephtys, das Iſis zu ſich genommen hat, weiter der des von der Iſis nach dem Tode des Oſiris[2]) geborenen Harpokrates, und beſonders der des Serapis, der ſeit dem Emporkommen alexandriniſcher Kultur immermehr an die Stelle des Oſiris der alten Aegypter getreten iſt. Die meiſten Iſistempel waren zugleich dem Serapis geweiht. Er war der Oſiris der Alexandriner, ohne doch eine deutlich umriſſene Perſönlichkeit zu ſein, ſo daß er ſich beſſer als andere dazu eignete, mit allen möglichen Gottheiten nach dem Geſchmack der Frommen des dritten Jahrhunderts identificiert zu werden. Bald Aesculap, bald Zeus, Hades oder auch der Myſteriengott Dionyſos-Zagreus, war er der Gott des Lebens in der irdiſchen und beſonders in der unteren Welt. Seine Beliebtheit beim großen Publikum verdankte er dem hohen Rufe, in welchem ſeine mediziniſchen Offenbarungen ſtanden, die ſolchen, welche die Nacht in ſeinen Tempeln zubrachten, oft im Traum zu teil wurden; aber er hatte auch ſeine Myſterien und ſeine Eingeweihten, für die beſondere Offenbarungen metaphyſiſcher Art beſtimmt waren.[3])

Serapis und Iſis waren bei den Kaiſern im dritten Jahrhundert ſehr beliebt. Seit ſeiner ägyptiſchen Reiſe war Septimius Severus mehr vom Serapiskult eingenommen als von irgend einem der Wunderdinge, die er mit größtem Eifer aufſuchte.[4]) Caracalla

---

[1]) Die Analogien zwiſchen den katholiſchen Proceſſionen und denen der Iſiaci ſind zahlreich. Man denke an die oft reich geſchmückten pausae oder Ruheplätze, an den Weihrauch, das Einherführen der Gottheit u. ſ. w.

[2]) Plut. de Is. et Osir. 14. 18.

[3]) Vgl. Aristides in Sarapidem. Cic. de nat. deor. 59 (123); Diod. Sic. I 25 (hier werden die Heilungen meiſt der Iſis zugeſchrieben). Tertull. ad nat. II 8, rechtfertigt die Gleichſetzung des Serapis mit Joſeph, dem Sohne Jakobs, mit dem Hinweis auf Joſephs Traumdeuterei. Er belehrt uns auch (apol. 39), daß die Erhabenheit dieſer Offenbarungen üppige nächtliche Gaſtereien der Serapisgläubigen keineswegs ausſchloß.

[4]) Spart. Sever. 17.

flüchtete sich in den Serapistempel während der entsetzlichen Metzelei, die er durch seine Soldaten anstellen ließ, um sich an den Alexandrinern wegen ihrer Spötteleien zu rächen, und weihte ihm das Schwert, mit dem er seinen Bruder Geta getötet hatte,[1]) als sei ihm der Zorn des Serapis furchtbarer als der eines anderen Gottes. Alexander Severus erweist ihm dieselben verschwenderischen Ehren wie der Isis.[2]) Clemens von Alexandrien belehrt uns, daß man in seiner Umgebung den Serapis als ganz besonders der Verehrung würdig bezeichnete.[3]) Artemidor, der Verfasser des Büchleins von den Träumen, spricht von der Sitte, ein Kollier mit dem Namen des Serapis um den Hals zu tragen, und kein Gott figuriert öfter auf den Amuletten seit der Zeit, mit der wir uns beschäftigen.[4]) Ein Beschützer der Gesundheit für die große Menge, Beschützer der Wissenschaften und höheren Studien für die Geistesaristokraten, verstand der alexandrinische Gott es Jedem rechtzumachen. In der Folgezeit wird er immer mehr ein Sonnengott, ja beinahe der einzige Gott des Universums;[5]) aufgetreten in der römischen Welt im Gefolge der Isis, strebt er nun nach der ersten Stelle und drängt die Göttin, die selbst einst den Osiris verdunkelt hatte, an die zweite zurück.

3. Die phrygischen Gottheiten.

Das zweite und dritte Jahrhundert war die Glanzzeit für die alexandrinischen Gottheiten; wir haben aber gesehen, daß ihre Einführung in Rom und ihre ersten Erfolge einer viel älteren Zeit angehören. Diese Beobachtung trifft nun noch mehr bei einem anderen orientalischen Kult zu, der zur Zeit der Severer gleichfalls sehr in Aufnahme gekommen war, dem Kult der „großen Mutter". Sie war zur Zeit des zweiten punischen Krieges unter die National-

[1]) Dio LXXVII 23.
[2]) Lampr. Alex. Sev. 26.
[3]) Protrept. IV 48 (edid. Potter p. 42).
[4]) Artemid. oneirocr. V 25. Vgl. Marquardt, röm. Staatsr. III 105.
[5]) Macrob. sat. I, 20 vornehml. § 13, wo Serapis, Aesculap, Apollo und Herkules der Sonne gleichgesetzt werden. Vgl. Renan, Marc-Aurèle p. 573 Note 4. Burckhardt, die Zeit Constantins (2. Aufl. L. 1880) pg. 175.

gottheiten der Römer aufgenommen worden, gemäß den Orakelsprüchen der sibyllinischen Bücher.[1]) Als anerkannte Göttin und wahrscheinlich, weil sie mit Aeneas und den sagenhaften Vorfahren der Römer gleicher Herkunft war, war sie eine patricische Gottheit, und die angesehensten Persönlichkeiten gefielen sich darin, ihr zu huldigen. Aber in eigentümlichem Widerspruch damit erschien ihnen der Kult dieser selben Göttin, die sie in den heiligen Kreis aufgenommen hatten und zu deren Ehren sie Spiele einrichteten, so unvereinbar mit römischer Würde, daß sie ihren Mitbürgern untersagten, sich ihrem Dienst zu widmen, und die Orgien verboten, welche unzertrennlich damit verbunden waren. Priester und Priesterin der Großen Mutter mußten Phrygier sein; kein Römer durfte unter die Galli zählen, diese entmannten Bettler, die freilich nichts anderes als Verachtung verdienten.[2]) Merkwürdig! dieselbe Erscheinung war auch in Athen hervorgetreten, wo die Göttin offiziell anerkannt war, während die phrygischen Ceremonien nur von Mitgliedern freier religiöser Vereine ausgeübt wurden.[3])

Aber die phrygischen Orgien besiegten schließlich den römischen Widerstand. Das große Frühlingsfest zu Ehren der Göttermutter und ihres Geliebten Attis scheint zu Rom zum erstenmal unter der Regierung des Kaisers Claudius gefeiert worden zu sein. Seit der Zeit erfreute es sich großer Beliebtheit, sowohl wegen des Eindrucks, den die barbarischen orgiastischen Verstümmelungen machten als wegen der Ausschweifungen, zu denen es Anlaß gab. Der Kult der Großen Mutter, wie man ihn in Rom im dritten Jahrhundert pflegte, kennt keine der Einschränkungen mehr, die ihm die Weisheit der alten Römer auferlegt hatte; er ist kurz und gut der phrygische Kult mit all seiner Unsauberkeit.[4]) Und um deswillen muß er in unsere Uebersicht der in Rom unter den Severern bestehenden orientalischen Kulte aufgenommen werden.

Dem großen Frühlingsfeste liegt ein ähnlicher Gedanke wie allen analogen Festen der orientalischen Religionen zu Grunde.

---

[1]) Livius XXIX 10. 11. 14.
[2]) Dion. Halic. antt. rom. II 19.
[3]) Foucart, Assoc. rel. chez les Grecs p. 88.
[4]) Juv. sat. VI 508 ff.

Cybele, die Göttermutter,[1]) Perſonifikation der fruchtbaren Natur, hat den ſchönen Attis, ihren Geliebten, verloren: in einem Anfall von Raſerei hat er ſich unter einem Fichtenbaum mittelſt einer Flöte verſtümmelt; ſein Blut hat die Erde getränkt und der heilige Baum hat daraus neue Kraft gewonnen; ein Veilchenteppich bedeckt den Boden, wo das Blut gefloſſen iſt.[2]) Cybele iſt in Verzweiflung. Inzwiſchen geſtattet Jupiter, daß der Körper des ſchönen Jünglings der Verweſung entgehe; er wird in Peſſinus aufbewahrt, wo ihm Prieſter aufwarten, welche ſich nach ſeinem Beiſpiel zu Eunuchen gemacht haben.

Das Feſt führte nun die verſchiedenen Akte dieſes Dramas vor. Am erſten Tage,[3]) dem 22. März nach dem ſogenannten conſtantiniſchen Kalender, brachten die Dendrophoren den heiligen Baum, mit Wolle umwickelt und mit Veilchen bekränzt, in den Tempel der Göttermutter. Nach einer Pauſe von einem Tag begannen die Feierlichkeiten am 24. März von neuem: die Galli überließen ſich wilden Ausbrüchen der Traurigkeit; mit fliegendem Haar liefen ſie umher; nach dem Beiſpiel ihres Führers, des Archigallus, bedeckten ſie ſich Arme und Schultern mit Wunden, ſo ſehr, daß ihr Blut in Strömen floß. An dieſem Tage gewann

[1]) Die Göttin trägt verſchiedene Namen: Rhea, Göttermutter, Agdiſtis, phrygiſche, idiſche, dindymeniſche, ſipyleniſche, peſſinuntiſche Göttin, Cybele (Strabo X 3, 12). Man könnte noch andere hinzufügen, ſo Maja, Ops (Macrob. sat. I 12, 20). Die alten Mythologen brachten ſie auch mit der Bona Dea, Fauna und Fatua zuſammen (ibid. I 12, 21).

[2]) Vgl. den Bericht über dieſen Mythus bei Arnob. adv. gent. V 5—7. Siehe auch den Artikel von Robert, les phases du mythe de Cybèle et d'Attis rappelées par les médaillons contorniates (Revue Numismatique III 1). In den ſabaziſchen Myſterien iſt der Mythus ſehr verändert (vgl. Clem. Alex. protrept. II 15. 16 (edid. Potter p. 14); Arnob. V 20 ff.; Firm. Mat. de err. prof. rel. 18). Dort ſind es die unzüchtigen Beziehungen des Jupiter Sabazius zuerſt zu ſeiner Mutter Cybele, dann zu ſeiner Tochter Core, welche den Betrachtungen der Eingeweihten anempfohlen werden. Dieſe laſſen eine lebende oder auch eine metallene Schlange in ihren Buſen gleiten.

[3]) Voran ging am 15. März ein Vorbereitungsfeſt, das Feſt der Kannophoren, welches ſich auf die Verſtümmelung des Attis zu beziehen ſcheint. Nach einem Basrelief, das Visconti (annali 1869 p. 242) veröffentlicht hat, muß Cybele den Attis nach ſeiner Verſtümmelung im Schilfrohr verborgen gefunden haben. Das Feſt der Kannophoren würde dann das Gedächtnis dieſer Auffindung gefeiert haben.

auch die Prieſterſchaft ihren Zuwachs aus den Gläubigen, welche von der Tollheit angeſteckt ihre Mannheit der Göttin opferten. Solche Ausſchreitungen waren wie billig von ſtrengem Faſten begleitet. Dafür revanchierte man ſich dann am folgenden Tag, am Feſte der Hilaria, wo man ſich dem ausgelaſſenſten Jubel zu Ehren des wiedererweckten Attis hingab. Am 26. trat Ruhe ein; am 27. begann das Feſt von neuem: die Gläubigen begaben ſich in glänzendem Aufzug von ihren Prieſtern geleitet nach dem Bache Almon, um die Göttin zu baden. Bei dieſer Gelegenheit wurde der heilige Stein, der vor alters von Peſſinus nach Rom verbracht worden war und den man als das Hauptſymbol der Göttin anſah, in weibliche Gewandung gekleidet und im Triumph auf einem Wagen einhergezogen, wahrſcheinlich mit Attis zuſammen. Masken und Mimen begleiten den Zug unter Geſang und Darſtellung der denkbar anſtößigſten Scenen. [1])

Die Volkstümlichkeit dieſes Feſtes und des Kultus der großen Mutter überhaupt iſt für das dritte Jahrhundert vielfach bezeugt. Die chriſtlichen Apologeten entrüſten ſich in dem Gedanken, daß ſo ſchändliche Ceremonien nicht nur geduldet, ſondern von Staatswegen gefördert werden, während die Chriſten Gegenſtand allgemeiner Verachtung ſind. [2]) Einer von ihnen, Tertullian, macht ſich über den Archigallus luſtig, der für Marc Aurel unreines Blut darbrachte, ohne zu wiſſen, daß der Kaiſer drei Tage vorher in Sirmium geſtorben war. Die Prieſter der großen Mutter ſtanden demnach auf gutem Fuße mit dem philoſophiſchen Kaiſer. [3]) Unter Commodus zeichnete ſich der Triumphzug der Göttin am Tage des Bades im Almon durch ſeinen reichen Glanz aus. [4]) Alexander Severus ſah in den Hilaria eines der großen Jahresfeſte, einen jener Ausnahmetage, an denen ſich der ſonſt ſo geſucht einfache

---

[1]) Vgl. den ſogenannten conſtantiniſchen Kalender. Arnob. adv. gent. V 16. 17. VII 32; Ammian. Marc. XXIII 3, 7; Augustin. de civ. dei II 4. Vgl. die vortreffliche Beſchreibung des Feſtes bei Marquardt, röm. Staatsv. III 355—359.

[2]) Tert. apol. 25; adv. Marc. I 13 (die Heiden ſelbſt ſchämen ſich); Min. Fel. Oct. 24.

[3]) Tert. a. a. O.

[4]) Herod. I 10.

Fürſt den Luxus geſtattete, eine Gans zu ſpeiſen.[1]) Als einige Jahre ſpäter die Nachricht von der Thronbeſteigung des Kaiſer Claudius grade am 24. März in Rom eintraf, war es unmöglich, den Senat zu verſammeln, weil an dieſem Tage die Prieſter der großen Mutter ihr Blut verſpritzten.[2])

Noch auf lange Zeit hinaus gehörten die große Mutter und Attis zu den angeſehenſten Göttern. Der letztere wurde ein Sonnengott wie Serapis und erhielt ſo eine größere Bedeutung als die Göttermutter ſelbſt.[3]) Der Einfluß der Myſterien, in denen er die erſte Rolle ſpielte, hatte dazu viel beigetragen.[4])

Zu der Zeit, die uns beſchäftigt, beſtand jenes Verbot, das den Römern den Zutritt zum Prieſterkollegium der großen Mutter unterſagt hatte, nicht mehr. Der Archigallus war römiſcher Herkunft in den meiſten italiſchen Städten, ja in Rom ſelbſt.[5]) Seine Funktionen wie die der Oberprieſterin[6]) wurden als ehrenvoll betrachtet: denn wer ſie bekleidete rühmte ſich deſſen in ſeinen Inſchriften. Uebrigens muß man hier ähnliche Unterſchiede machen, wie beim Klerus der Iſis. Neben dem regulären Klerus in den Genoſſenſchaften der Dendrophoren und Kannophoren gab es zahlreiche Wanderprieſter, welche den Volksaberglauben ausbeuteten und ſich aus eigener Machtvollkommenheit als Diener der Göttin aufſpielten.

---

[1]) Lamprid. Alex. Sev. 37.

[2]) Trebellius Pollio Claud. 4.

[3]) Macrob. sat. I 21, 7; Arnob. adv. gent. V 42; Julian. orat. V.

[4]) Foucart a. a. O. p. 95 ff. vermutet, daß man in dem Myſteriengotte Attis den alten phrygiſchen Kult des Papas, des Himmelsgottes, wiederzuerkennen hat. — Fr. Lenormant (Revue Archéol. 1874 nov. p. 302) ſieht in Attis und Sabazius zwei Derivationen vom großen phrygiſchen Gotte Papas. Attis ſowohl wie Papas bedeutet „Vater". Aber ihre Mythen werden verſchieden erzählt (vgl. oben S. 61 Note 2). In Wirklichkeit iſt zu der Zeit, die uns beſchäftigt, der Gott, der die wichtigſte Perſönlichkeit in den Myſterien der Cybele oder Großen Mutter wird, weder der alte Attis noch Sabazius, noch weniger der altphrygiſche Papas; es iſt ein neuer Attis, eine Perſonifikation der Sonne, ähnlich dem Serapis, Mithras und Apollo. Die Myſterienvereine waren, wie man weiß, die eifrigſten Förderer des Aufgehens des Heidentums im Sonnenkult. Als Sonnengott wird Attis ſchon früh Menotyrannus genannt.

[5]) Vgl. Marquardt a. a. O. III 353/354.

[6]) Vgl. die Abbildung einer Oberprieſterin der Cybele bei Montfaucon, l'antiquité expliquée II 1 p. 41 (Tafel V).

Die glänzenden buntſcheckigen phrygiſchen Gewänder der eigentlichen Prieſter trugen ſie nicht:[1]) denn ſehr oft friſteten ſie nur ein kümmerliches Daſein; aber wie jene trugen auch ſie Kleider in verſchiedenen Farben, ſo daß es ausſah, als gehörten ſie zu einem Faſtnachtszuge. Sie ſchminkten ſich und malten ſich die Augen; auf der Bruſt trugen ſie das Bild des Attis; mit ihren Flöten, Triangeln, Cymbeln und ihrem griechiſchen Kauderwelſch machten ſie viel Lärm; ſie bettelten wie die richtigen Prieſter in ſchamloſer Weiſe. Daher ihr bezeichnender Name Metragyrten, d. h. Sammler für die große Mutter. Sie nahmen alles, was man ihnen in den Schoß warf. Auffällig iſt nur, daß man ihnen immer etwas gab. Aber nach dem merkwürdigen Geſetz, wonach eine abergläubiſche Menge, obwohl ſie den Prieſter verachtet, doch davon überzeugt iſt, ſich durch ſeine Vermittlung die Gunſt der Götter verſchaffen zu können, kamen auch zu ihnen Leute aus allen Ständen vom Lande und das niedere Volk aus den Städten, um ſich ihrer guten Dienſte zu verſichern.

Apulejus hat uns eine Beſchreibung ihres Verfahrens hinterlaſſen, die nur zu gut die Verachtung rechtfertigt, die ihnen zu teil wurde. Er wirft die Prieſter der Cybele und der ſyriſchen Göttin, die ihm identiſch zu ſein ſcheinen,[2]) zuſammen. Ihr Führer, erzählt er, iſt ein alter kahlköpfiger Wüſtling mit ein Paar weißen Ringellöckchen, der der unterſten Volksklaſſe angehörte. Er iſt umgeben von einer Schar junger Leute, die er ſeine kleinen Maitreſſen nennt und die ſo wenig taugen wie er ſelbſt. An einem beſtimmten Tage ziehen ſie ein beſonderes Gewand an, ſetzen die Göttin in Seidenzeug gewickelt auf einen Eſel und führen ſie einher, indem ſie Beile und mächtige Schwerter ſchwingen, die Arme mit zurückgeſtreiften Hemdsärmeln weit ausſtreckend, dabei trampelnd und ſpringend nach dem Tone der Flöte und unter lautem Freudengeſchrei. So ziehen ſie an einigen elenden Hütten, ohne ſich aufzuhalten, vorüber. Da kommen ſie an ein Landhaus, das einen reichen Beſitzer verrät. Sie gehen hinein, und bald erdröhnt das Haus von ihrem wilden Gebrüll und ihren krampfhaften Bewegungen, als befänden ſie ſich in Delirium; lange Zeit halten ſie den Kopf

[1]) Dion. Halic. antt. rom. II 19.

[2]) Dieſe Verwechslung kommt häufig vor und geht auf bibliſche Zeiten zurück. Vgl. Movers, Phönicier, I 678 ff. und Lucian de Dea Syra 15.

rückwärts; dann drehen sie den Hals mit lüsternen Bewegungen hin und her und plötzlich lassen sie ihre flatternden Locken wild umherfliegen. Hat dann die künstliche Aufregung ihren Höhepunkt erreicht, so beißen sie sich wie Wahnsinnige und bringen sich mit zweischneidigen Messern Schnittwunden an den Armen bei.

Einer von ihnen jedoch benimmt sich noch toller; er fängt an laut zu stöhnen; er heuchelt Wahnsinn: denn er ist göttlich inspiriert. Er scheint außer sich, er klagt sich fälschlich eines Sacrilegs an, als habe er ein Geheimnis verraten; er will dafür Buße thun. Er ergreift fest gezwirnte Riemen mit kleinen Knöchelchen und geißelt sich heftig. Unter den Messerstichen der einen und den Geißelhieben des anderen fließt das Blut stromweise. Dann endlich hören sie mit ihren Tollheiten auf, und nun wird man gewahr, was sie mit ihren freiwilligen Qualen bezweckt haben. Von allen Seiten werfen ihnen die Zuschauer Kupfermünzen und selbst Silberstücke zu, die sie in den Falten ihres Gewandes verbergen; man bringt ihnen Wein, Milch, Käse, Getreide, Mehl, Gerste. Sie nehmen alles; sie haben Säcke bei sich, die von vornherein dazu bestimmt sind, die Naturalgaben aufzunehmen, und der Esel, der die Göttin trug, trägt nachher auch die Lebensmittel.

Dann schwatzen sie wohl irgend einem braven Kerl einen fetten Widder ab, unter dem Vorwande, ihn der Göttin zu opfern. Bald aber müssen sie fliehen, da man auf ihre unnatürlichen Ausschweifungen aufmerksam wird. Man war also von den eigentlichen Cybelepriestern Derartiges doch wohl nicht gewohnt. Zuweilen lassen sie sich von einem Frommen beherbergen, den sie zu übertölpeln wußten; zuweilen müssen sie sich auf den Kleinverdienst beschränken: dann verzapfen sie Orakel zu niedrigen Preisen. Endlich überführt man sie, einen goldenen Becher aus dem Tempel der Göttermutter gestohlen zu haben, um ihn ihrer Wandergöttin darzubringen. [1])

Apulejus übertreibt ohne Zweifel; man sieht deutlich, daß er an den Metragyrten, die er verachtet und verabscheut, sein Mütchen kühlen wollte. Aber der Kern seiner Erzählung entspricht gewiß der Wahrheit und vergegenwärtigt uns eine interessante Seite der

[1]) Apul. Metam. VIII 24, 27 ff.; IX 9. 10.

religiösen Zustände in der römischen Gesellschaft des dritten Jahrhunderts.

Der Kult der großen Mutter weist in dieser Zeit eine Reihe Bräuche auf, welche wie er selbst asiatischen Ursprungs sind, aber ihre Bedeutung sehr geändert haben. So werden das Taurobolium und Kriobolium, d. h. die Reinigungstaufe auf das Blut eines Stieres oder Widders, von den Galli wie von den Priestern des Mithras, mit dem sie ja ihren eigenen Gott Attis identificieren, ausgeübt. Der Einzuweihende wird, mit der gabinischen Toga bekleidet, die Mitra und eine goldene Krone auf dem Haupt, in eine Grube geführt, über die siebartig durchlöcherte Bretter gelegt werden. Dann führen die Bediensteten einen bekränzten Stier oder Widder herbei; ein Priester tötet ihn, indem er ihm ein Schwert in den Hals stößt, und das Blut aus der Wunde träufelt nun durch die Löcher und Ritzen der Bretter auf den Büßenden herab. Ist alles Blut durchgerieselt, so wird das Tier weggebracht, und der Täufling kommt aus der Grube hervor, blutbespritzt, aber davon überzeugt, daß diese neue Art der Taufe ihn wiedergeboren hat zu neuem Leben.[1]) Wahrscheinlich nahm er auch die Hoden des Stieres mit sich, das Sinnbild des Lebens, den Sitz der Zeugungskraft; nach einer Lyoner Inschrift nahm ein solcher Täufling vom Vatican nach Lyon die „Kraft" des Stieres mit (vires accepit et a Vaticano transtulit)[2]). Das war ein Brauch, der zum Attisdienst gut paßte.

Bei den bildlichen Darstellungen der großen Mutter wird man weiter noch an alte Landesgottheiten, wie die Bona Dea und Ops erinnert. Endlich finden sich enge Beziehungen zwischen ihrem Kult und dem der Bellona, der blutigen Göttin von Kommagene, mit der die Römer zu Sullas Zeiten[3]) Bekanntschaft machten und die von da ab an Stelle der alten heimischen Bellona trat. In Com-

---

[1]) Man vgl. die Beschreibungen des Tauroboliums bei Prudent. hymn. X. v. 1011—1050; Firm. Mat. de err. prof. relig. 27. 8, Montfaucon ant. expl. II. 3, 11. Siehe auch van Dale, dissert. ant. (Amstelodami 1702) p. 1—174. C. I. L. VI 497—504. Sayous, Le Taurobole (Rev. de l'hist. des relig. 1887 Tom. XVI No. 2. p. 137—156).

[2]) Boissieu, Inscr. de Lyon p. 22—38.

[3]) Plutarch. Sull. 9.

magene, wo ſie urſprüglich verehrt wurde, hieß man ſie Mâ [1]), und das genügte, um ihre nahe Verwandtſchaft mit der Göttermutter zu erweiſen. Sie zeigt die Gottheit von der wilden, ſchrecklichen Seite, deren wohlthätige Seite die große Mutter repräſentiert: alle weiblichen Gottheiten des Orients haben ſolch Doppelgeſicht. In ihrem Heimatslande war ſie ſehr einflußreich und hatte eine mächtige Prieſterſchaft. In Rom ſcheint ſie indeſſen nicht ſo volkstümlich geworden zu ſein, wie ihre Nachbarin aus Peſſinus. Im dritten Jahrhundert wird ſie hier eine Perſonifikation der Tapferkeit.[2]) Ihre Prieſter, Fanatici genannt (ein Name, den ſie mit den Prieſtern der Iſis gemein hatten), ſchwarz gekleidet und das Haupt bedeckt mit dunklem Schleier, zerſchnitten ſich Arm und Schultern mit Schwerthieben während der wahnwitzigen Aufzüge, die ſie zu Ehren der Göttin veranſtalteten. Trunken vor Erregung, fingen ſie das eigene Blut in kleinen Schilden auf und beſprengten ihre Jünger damit, um ſie zu entſühnen.[3]) Wie die große Mutter hatte auch Bellona nicht nur Prieſter, ſondern auch Prieſterinnen, die ſich in eben ſolch blutigen Bräuchen ergingen,[4]) und einen Wanderklerus niedrigſten Ranges, der ſich zum Teil aus verbrauchten Gladiatoren zuſammenſetzte. Es ſcheint, — und das braucht uns nicht zu wundern, — daß die Diener der Bellona nicht ſtets ſo außer ſich gerieten, daß ſie keinen Schmerz mehr empfanden; ſie nahmen ſich daher gelegentlich in Acht, und das mißfiel dem Commodus. Der grauſame Kaiſer hatte dieſe Schlächterſzenen äußerſt gerne und gab Befehl, daß die Wunden ernſthafter Natur ſein ſollten.[5]) So waren religiöſer Fanatismus und hinterliſtige Gemeinheit eng mit einander verbunden.

4. Die ſyro-phoeniciſchen Gottheiten.

Die eigentlich ſyriſchen Kulte, deren Anhänger immer mehr an Zahl gewannen, hatten doch nicht den Einfluß der ägyptiſchen oder

[1]) Strab. XII 2, 3.

[2]) Lact. inst. div. I 21.

[3]) Lact. a. a. O. Tertull. apol. 9; de pallio 4 am Schluß; Min. Fel. Oct. 3.

[4]) Beſchreibung bei Tibull. eleg. I 6, 45–47.

[5]) Lampr. Commod. 9.

asiatischen: aber ihre Einführung in die römische Gesellschaft war auch jüngeren Datums. Wir sahen schon, welche politischen Gründe ihre Verbreitung in Rom am Ende des zweiten und vornehmlich im dritten Jahrhundert begünstigten. Nach Serapis und Attis sind es Baal und Astarte, die ihren Einzug in Rom halten und von den römischen Legionen geleitet das Reich durchziehen.

Die erste Stelle nahmen Jupiter von Damaskus[1]) oder besser noch Jupiter von Heliopolis[2]) ein, Sonnengottheiten, welche die Attribute des griechisch-römischen Jupiters und der syrischen Baale unter Vorwiegen des orientalischen Elementes in sich vereinigen. Schon Antoninus Pius hatte dem Gotte von Heliopolis, den man als jungen Mann mit einer Geißel in der rechten Hand, Blitz und Ähren in der linken darstellte,[3]) einen Tempel errichtet. Von der Beliebtheit des Jupiter Dolichenus bei den Legionen haben wir bereits gesprochen. Man stellt ihn als jungen Krieger oder als bärtigen Mann dar, das Haupt von Strahlen umgeben, auf einem Stiere stehend, in der Rechten eine zweischneidige Axt, in der Linken den Blitz.[4]) In Rom hat er wenigstens zwei Tempel mit zahlreichen Votivinschriften zu Ehren der Severer, wahrscheinlich auch mit einer Genossenschaft und einer Priesterhierarchie wie die, welche wir bei den Heiligtümern der Isis und der großen Mutter kennen lernten.[5]) An der Seite dieser orientalischen Jupiter erhebt sich dann der Gott von Emesa, dem wir einen besonderen Abschnitt widmen werden. Alle diese Götter, bis herab zu denenvon Palmyra, Malakbelus z. B. (d. h. der König oder der Herr Bel), setzen sich mitten in Rom fest.[6]) Sie sind alle verschiedene Personifikationen einer Sonnengottheit und unterscheiden sich nur durch die Namen ihrer angesehensten Heiligtümer. Am meisten hat den syrischen Charakter Elagabal bewahrt, der einmal nahe daran war, der offizielle Gott von Rom zu werden.

---

[1]) C. I. L. VI 405.

[2]) C. I. L. VI 420 ff.

[3]) Macrob. Sat. I 23, 10 ff. Dieser Autor bringt ihn mit dem syrischen Gotte Adad zusammen. vgl. Eckhel, doctr. numm. III (Münzen v. Heliopolis).

[4]) Vgl. Hettner, de Jove Dolicheno, Bonn 1877.

[5]) Nach C. I. L. VI 406 407.

[6]) C. I. L. VI 51 und 710. C. I. Gr. 4480 und 6015.

Die ſyriſchen Göttinnen haben ihren urſprünglichen Charakter beſſer zu wahren gewußt. Sie ſind die Erbinnen der Atergath der alten ſyro-phöniciſchen Göttergeſchichten. Die bekannteſte unter ihnen iſt die Dea Syra von Hierapolis in Syrien. Lucian hat der Beſchreibung ihres vornehmſten Heiligtums eine ganze Abhandlung gewidmet, und wir können uns ſo eine Vorſtellung von dem Kult einer dieſer ſyriſchen Gottheiten am Ende des zweiten Jahrhunderts machen.

Ihr Tempel, erzählt er, iſt der größte, ſchönſte und reichſte in Syrien. Opfergaben fließen dort von allen Seiten, aus Arabien, Phoenicien, Babylonien, Cappadocien, ſelbſt Cilicien und Aſſyrien zuſammen. An den Feſttagen kommt die Nachbarſchaft zahlreich herbei und auf dieſer Pilgerſchaft führen ſie ihre Götter ſelbſt mit ſich.[1]) Der Tempel, den Lucian beſchreibt, liegt auf einem Hügel mitten in der Stadt. Eine doppelte Mauer umgiebt ihn. Seine Vorderſeite ſieht nach Norden. Im innern Hofe hat Bacchus bei der Rückkehr von Indien zwei gewaltige Säulen (zwei Phallus) errichtet; zweimal im Jahre ſteigt jemand hinauf, um ſieben Tage ohne zu ſchlafen oben zu bleiben: denn wenn er einſchläft, riskiert er herunter zu fallen. Man glaubt, daß er ſich in ſolcher Höhe beſſer mit den Göttern unterhalten oder ihren Segen auf Syrien herabflehen könne. Die Säulenheiligen der ſyriſchen Göttin erfreuen ſich, lange vor ihren chriſtlichen Nachahmern, großen Anſehens; man bringt ihnen Geſchenke, damit ſie für die Spender beten ſollen.[2]) Der eigentliche Tempel zeigt joniſchen Stil; er ruht auf erhöhter Baſis. Drinnen herrſcht der größte Luxus. Alles ſtrahlt von Gold; ſtarke Wohlgerüche duften dem Beſucher entgegen, ſo daß man durch ſeine Kleider noch ſpäter an ſie erinnert wird. Im Mittelpunkt, auf einer beſonderen Erhöhung, befindet ſich das eigentliche Heiligtum, die heilige, nur Prieſter von hohem Range zugängliche Stätte; dort ruhen die Götter, die Göttin, welche Lucian Juno nennt, von Löwen getragen und ihr Genoß von Stieren gezogen.[3]) Man erkennt leicht die beiden ſyriſchen Hauptgottheiten wieder, die Perſonifikationen der Fruchtbarkeit und der befruchtenden Kraft.

---

[1]) Lucian de Dea Syra 10. 49.
[2]) a. a. O. 28. 29.
[3]) a. a. O. 30. 31. C. I. L. VI 116. 117.

Zwiſchen ihren beiden Statuen erhebt ſich eine goldene Säule, auf deren Spitze eine Taube ruht, welche als Symbol der fruchtbaren Liebe der Göttin beſonders heilig iſt.

Den erſten Platz in Hierapolis nimmt die weibliche Gottheit ein. In der einen Hand hält ſie ein Szepter, in der anderen eine Spindel; auf dem von Strahlen umgebenen Haupte trägt ſie eine Mauerkrone; ſie blendet ihre Anbeter durch die Unmenge von Gold und ſeltenen Steinen, die ſie an ſich trägt. Einer dieſer Steine zieht ſelbſt in der Nacht durch ſeine leuchtenden Strahlen die Blicke auf ſich.[1]) Übrigens iſt die Göttin nicht excluſiv. Verſchiedene Götter werden in ihrem Tempel verehrt. Lucian nennt mehrere, denen er natürlich griechiſche oder lateiniſche Namen aufzwängt, ſo Atlas, Mercur und Eilithuia. Als echte Königin hat die Göttin einen Hof von unzähligen Standbildern, Könige oder Prieſter darſtellend. Ein Thron der Sonne iſt da, doch ohne Bild: denn man ſoll weder Sonne noch Mond, die ſich täglich den Menſchen in lebendiger Wirklichkeit zeigen, im Bilde vorführen. Indeſſen findet ſich in einem anderen Teil des Tempels eine Bildſäule des Apollo, und zwar ein bärtiger, bekleideter Apollo, der berühmte Orakel erteilt. Die Prieſter heben ihn auf ihre Schulter, und aus der Richtung, die er ihnen angiebt, kann man jeweils die Antwort auf die Fragen, die man an ihn richtet, entnehmen.[2]) Rings um den Tempel in heiligen Hainen laufen die der Göttin geweihten Tiere frei herum, Ochſen, Pferde, Vögel, beſonders Tauben, Bären und ſelbſt zahme Löwen. Die Zahl der Prieſter, die die Göttin bedienen, iſt ſehr beträchtlich. Lucian ſah zum Opfer über dreihundert verſammelt. Sie tragen weiße Gewänder und einen Turban von gleicher Farbe. Nur der Oberprieſter, der jährlich wechſelt, trägt den Purpur und die goldene Tiara. Sie haben verſchiedene Geſchäfte; die einen haben mit den Opfern zu thun, die zweimal täglich ſtattfinden, die anderen ſtreuen Wohlgerüche, während ein Haufe von untergeordneten Dienern, Flöten- und Schalmeienbläſern, Eunuchen und Weibern, an ihrem Teil zur Erhöhung der lärmenden Feierlichkeiten beitragen.[3])

[1]) Cp. 32.
[2]) Cp. 34—40.
[3]) Cp. 42—44.

Außer den täglichen Opfern feiert man noch besondere Feste: man steigt zum See hinab, aus dessen Mitte sich ein Altar erhebt, den man nur schwimmend erreichen kann; man wallfahrtet ans Meer und kehrt von dort mit versiegelten Gefäßen zurück, voll von Wasser, das im Tempel ausgegossen werden soll; dort läuft es in die Öffnung, in welche nach der Sage die Wasser der Sündflut sich einst ergossen haben.[4]) Natürlich nehmen die Götter an den Prozessionen bei diesen Gelegenheiten Teil. Die größten Feste endlich, wie bei all diesen Kulten, finden im Frühjahr statt. Da verbrennt man vor den Göttern große Bäume, an deren Zweigen Ziegen, Schafe, Kleidungsstücke, Gold- und Silbersachen, aufgehängt werden, wie etwa bei unseren Weihnachtsbäumen geschieht. Hierbei bedecken sich auch die Galli mit Wunden und geißeln sich unter dem Lärm der Tamburine, der Flöten und der heiligen Gesänge. Hat die Aufregung ihren Höhepunkt erreicht, so ergreifen Jünglinge, um sich zu verstümmeln, eigens für diesen Zweck bestimmte Schwerter, durchlaufen die Stadt, indem sie in der Hand halten, was sie sich abgeschnitten, und werfen es in irgend ein beliebiges Haus, dessen Einwohner nun ohne weiteres verpflichtet sind, ihnen weibliche Kleider und Putz zu verabreichen.[2]) Dann sind sie Galli und werden nun von den Weibern aufgesucht, die es für ein gutes Werk halten, mit ihnen in intimen Verkehr zu treten.[3])

Die Pilger, die nach Hierapolis wandern, scheeren sich zuvor Haupthaar und Augenbrauen; dann verrichten sie die Libation, führen das Opfertier — zumeist ein Schaf an den Altar, nehmen es aber lebendig wieder mit sich, um es im Hause der Stadtbewohner, bei denen sie herbergen, zu schlachten, oder aber sie stürzen das bekränzte Tier von der Terrasse des Vorhofes hinunter. Lucian behauptet sogar, daß einige ihre Kinder hinabstießen, nachdem sie sie in einen Sack gesteckt. Auch ritzen sie sich in Hände und Hals, woraus sich erklärt, daß so viele Syrer auf diese Weise gezeichnet sind.[4])

---

[1]) Cp. 46. 47.
[2]) Cp. 49—51.
[3]) Cp. 22.
[4]) Cp. 55—59.

Wie die Isis, wie die große Mutter oder Bellona, so hat auch die syrische Göttin ihren Wanderklerus, über den wir nach des Apulejus Schilderung schon oben berichtet haben. Ihr Kult kann mit gutem Recht als einer der charakteristischen Typen der orientalischen Kulte betrachtet werden, die in der römischen Gesellschaft anfangs des dritten Jahrhunderts Eingang gefunden hatten. Wir konnten Inschriften, in denen sie genannt ist, bis nach Großbritannien hin nachweisen.[1]) Auch in Rom, wo sie einen Tempel besaß,[2]) hat man welche gefunden.[3]) Schon Nero hatte ihr gehuldigt[4]); und als später die syrischen Kaiser kamen, hat sie gewiß zahlreiche Anbeter gefunden.

Die Majuma von Antiochien, die in Ostia und einigen anderen Hafenstädten in der ausschweifendsten Weise verehrt wurde, die cyprische Venus, eine wahre Schutzgöttin der Prostitution, der ihre Anbeter wie einer Dirne Geld gaben, um dafür einen Phallus zu erhalten,[5]) sind unter anderen Namen ein und dieselbe syro-phoenicische Gottheit, die wir in der syrischen Göttin wieder erkannten. Sie verkörperten die Zeugungskraft, die Fruchtbarkeit, die Wonnen sinnlicher Liebe und das Aufblühen üppigen Lebens. Sie waren die Atergaths und Astartes der römischen Gesellschaft.

Aber auch die andere Seite der alten weiblichen Gottheit Syriens war nicht ganz verschwunden. Die von Natur keusche Göttin, mit dem trotzigen Antlitz und dem kriegerischen Charakter, welcher die Griechen ihre Pallas Athene nachbildeten, wie aus jener ihre Venus geworden war, die syrische Anath oder karthagische Tanith hatte in allen Teilen des Reiches zahlreiche Anhänger. Im syrischen Laodicea opferte man der Pallas Athene, wie uns ein von Eusebius angeführter Autor des zweiten Jahrhunderts berichtet, bis auf Ha-

---

[1]) C. I. L. VII 759. vgl. 272.

[2]) Vgl. darüber Jordan im Hermes VI 314 ff. In der neuen Auflage von Prellers Mythologie führt Jordan auch eine Inschrift von Brundisium an, in der von einem Priester der syrischen Göttin die Rede ist.

[3]) C. I. L. VI 115. 116. 399.

[4]) Suet. Ner. 56.

[5]) Clem. Alex. protrept. II 14; Arnob. V 19; Firmic. Matern. de err. prof. relig. 10; Lact. I 17.

drian eine Jungfrau; und als Hadrian die Menschenopfer verbot, trat eine Hindin an ihre Stelle.[1])

Besonders aber war es die karthagische Göttin, welche sich in der römischen Gesellschaft unter den Namen Dea, Virgo oder Juno Cölestis die noch an ihre ursprüngliche Bedeutung erinnern, Eingang verschaffte. Ursprünglich war sie eine Göttin des Nachthimmels, Königin des Mondes und der Sterne. In Karthago selbst und in benachbarten afrikanischen Ortschaften scheint sie zugleich als strenge und als üppige Göttin verehrt worden zu sein. Aber die erstere Eigenschaft steht ihr besser: so sitzt sie denn auf einem Löwen, in der Rechten den Blitz, in der Linken die Lanze, nahe einem Felsen, aus dem Quellwasser sprudelt.[2]) Während des dritten punischen Krieges war ihr Dienst durch Scipio nach Rom gebracht worden; die Römer meinten ein Interesse daran zu haben, sich eine Göttin zur Freundin zu machen, deren Verehrer sie an den Rand des Verderbens gebracht hatten.[3]) Als nun unter den Kaisern Karthago neuen Aufschwung nahm, als die Landsleute Hannibals den Purpur der Caesaren anlegten, da gelangte die karthagische Urania zu großem Ansehen in der römischen Gesellschaft. Zahlreiche Inschriften zeugen für die Verbreitung ihres Kultes[4]); besonders oft findet man sie auf den Münzen der Severer.[5]) Die römischen Proconsuln wanden sich an ihre Priesterinnen, um die Zukunft zu erkunden.[6]) Sie giebt Orakel, bewirkt Genesung und schickt fruchtbaren Regen.[7]) Kurz, sie gehört zu den angesehensten Gottheiten im römischen Reich[8]); denn sie ist zugleich streng und wohlthätig.

---

[1]) Euseb. praep. evang. IV 16, 7 u. 27; IV 17.

[2]) Eckhel, doctr. numm. VII 183.

[3]) Servius, in Aeneid. XII 841.

[4]) C. I. L. VI 77—80 (in Rom); VII 759 (in England); III 993 (in Dacien) 2c.

[5]) Eckhel VII 183. 184. 204. Elagabal machte sie zur Genossin seines Gottes.

[6]) Tert. apol. 23.

[7]) Ulpian. excerpta regul. fr. XXII 6 (sie gehört zu den Gottheiten, welche eine Erbschaft anzutreten berechtigt sind).

[8]) Capitol. Macrin. 3.

Kapitel III.

Der Mithrasdienſt als letzter und wichtigſter Beſtandteil des ſynkretiſtiſchen Heidentums.

1. Eigenart des Mithrasdienſtes. Seine Urſprünge. Seine Verbreitung im römiſchen Reiche.

Wie glanzvoll und mannigfach die ägyptiſchen, phrygiſchen oder ſyriſchen Kulte, die wir an uns haben vorüberziehen laſſen, auch ſein mögen, der Beitrag des Orients zu der Vielgeſtalt der Glaubensformen und Gebräuche im dritten Jahrhundert erſchöpft ſich in ihnen nicht. Nicht nur hat er in das römiſche Pantheon noch andere Götter eingeführt außer den von uns beſprochenen; wir haben ja nur die wichtigſten genannt in der Abſicht, ein Beiſpiel jeder Gattung vorzuführen, nicht eine vollſtändige Liſte zu geben. Aber der Orient hat mitten in die römiſche Geſellſchaft hinein noch eine Gruppe höherer Religionen verpflanzt, denen eine große Zukunft beſtimmt war: das Judentum, das Chriſtentum, den Mithrasdienſt.

Während der erſten Hälfte des dritten Jahrhunderts findet das Judentum im römiſchen Reich die größte Verbreitung, und das Chriſtentum macht gewaltige Fortſchritte. Nach der Zahl und vor Allem wegen des Eifers ihrer Anhänger verdienen dieſe beiden Religionen einen bevorzugten Platz in der Darſtellung der religiöſen Zuſtände unter den Severern. Jedenfalls machen ſie auf Koſten der andern auf dieſe Plätze Anſpruch. Sie haben zweifellos die religiöſe Entwicklung in der heidniſchen Geſellſchaft beeinflußt, wie ſie ſelbſt von jener beeinflußt worden ſind; ſie ſind ſtets unverſöhnliche Gegner des Heidentums geweſen. Während die anderen Kulte

sich wechselseitig unterstützten, sofern sie sich gegenseitig als verschiedene Ausdrucksformen einer und derselben religiösen Wahrheit betrachteten und somit darauf ausgingen, sich in einem allumfassenden Synkretismus zu verschmelzen, sträubten sich Juden und Christen hartnäckig gegen jeden Compromiß mit den Anbetern der heidnischen Götter. Und das ist der Grund, warum Judentum und Christentum, die vor allen anderen Religionen, welche vom Orient nach Rom gebracht wurden, in Betracht kommen müßten, dennoch in einer Übersicht der Bestandteile, aus denen sich der religiöse Synkretismus der römischen Gesellschaft zusammensetzte, keinen Platz finden können. Diese beiden Religionen bleiben dabei unberücksichtigt, und man muß sie für sich studieren, um herauszufinden, wie weit dieselben Ursachen, welche dem heidnischen Synkretismus zu Grunde liegen, auch auf sie maßgebend eingewirkt haben.

Ganz anders verhält es sich mit dem Mithrasdienst. Wie Judentum und Christentum aus dem Orient stammend, war er wie sie den anderen orientalischen Religionen an religiöser Kraft und sittlichem Gehalte überlegen. Aber statt daß er sich gegen das Heidentum gewendet hätte, führte sein Eingreifen vielmehr neue Lebenselemente in den heidnischen Synkretismus ein, innerhalb dessen er bald einen überwiegenden Einfluß gewann.

Der Mithrasdienst, wie er sich in der römischen Gesellschaft im dritten und vierten Jahrhundert entwickelte, war eine der letzten Äußerungen der Fruchtbarkeit des Heidentums. Er entsprach besser als die meisten anderen Religionsformen den geistigen Bedürfnissen der Zeit, und es gelang ihm sogar für einen Augenblick, dem vordringenden Christentum die Wage zu halten.

„Was will denn dieser Mithras?“ ruft Momus in einem Dialog des Lucian aus, „dieser Meder mit seinem Kaftan und seiner Tiara, dieser Mithras, der kein Griechisch kann und es nicht mal versteht, wenn man seine Gesundheit trinkt?“ [1]) Hätte der Spötter die Geschichte der Götter gekannt, über die er sich lustig macht, so würde er gewußt haben, daß Mithras, obwol eben erst in den griechischen Olymp aufgenommen, doch auf einen ebenso alten Adelsbrief hinweisen konnte als Jupiter selbst.

[1]) Lucian deor. conc. 9.

Bevor er Meder wurde, hatte Mithras einen vornehmen Platz im Pantheon der alten Arier eingenommen, als Gott der aufgehenden Sonne und des segenspendenden Lichtes, am häufigsten neben Varuna genannt.[1]) Im Mazdeismus hatte er seinen Platz neben Ahura; aber in der mazdeischen Theologie zur Zeit ihrer reifsten Entwicklung war er etwas in den Hintergrund getreten.[2]) Nicht nur hielt man ihn dem Ahuramazda, dem obersten Schöpfergott und Prinzip des Guten, für untergeordnet, er gehörte nicht einmal zu den sechs Amschaspands. Wie die Mehrzahl der alten Naturgötter war er einer der Yazatas geworden, also eine Personification natürlicher und sittlicher Kräfte. Er war der Yazata der Sonne und man sah in ihm einen Vermittler des lebenwirkenden Lichtes.[3])

Die Geschichte des Mithras wechselt zwischen Glanz und Niedergang. Den mazdeischen Theologen gelang es nicht, bei den Persern selbst das Andenken an den alten Mithras zu verlöschen oder ihn auch nur in der untergeordneten Stellung festzuhalten, die sie ihm angewiesen hatten. Sein Kult gewann im Gegenteil eine selbständige Ausbildung, die immer bedeutender wurde. In Keilinschriften aus der Zeit des Darius oder Xerxes ist nur von Ahuramazda die Rede, aber Artaxerxes Mnemon (im ersten Viertel des vierten Jahrhunderts vor unserer Zeitrechnung) ruft thatsächlich den Schutz des Mithras vor dem des Ahuramazda an; ein gleiches thut Artaxerxes Ochus, und die persischen Könige betrachteten sich schließlich als seine Statthalter.[4])

---

[1]) Muir, Sanskrit Texts. (London 1850) V 58. 59; Duncker, Geschichte des Altertums (4. Aufl. Lpzg 1877) IV 79—85; Max Müller, Lectures on the origin and growth of religion (2. Ausgabe London 1878), p. 262—263. Der Name Mithras wird von dem gelehrten Forscher von der Wurzel mid abgeleitet, d. h. glänzend.

[2]) Vgl. James Darmesteter, Ormazd et Ahriman (Paris Vieweg 1877) p. 65. 66; p. 72.

[3]) Mithras ist das geschaffene Licht; er ist also ein Diener, ein Werkzeug des Ahuramazda. Vgl. Fr. Windischmann, Mithra, ein Beitrag zur Mythengeschichte des Orients. (Lpz. Brockhaus 1857) p. 54. 55.

[4]) Spiegel, Keilinschriften VI: „Diesen Tempel machte Darius, mein Ahnherr. Darauf hat ihn Artaxerxes, mein Großvater, wiederhergestellt (?). Durch die Gnade von Ahura-Mazda habe ich Anâhita und Mithra in diesen Tempel gesetzt; mögen Ahura-Mazda, Anâhita und Mithra mich schützen.“ Vgl. ebenda VII. Siehe bei Montfaucon ant. expl. II I l. IV, p. 402 und

Das Gebet Mihir Yaſht, das man ſprach, wenn man dem Mithras opferte, muß als der beſte Beweis für die Verſuche ſeiner Anbeter gelten, ihm wieder zu Anſehen zu verhelfen, ohne doch ſelbſt aus dem Mazdeismus auszuſcheiden.[1]) Ahuramazda, heißt es dort, hat ihn erſchaffen, ſo groß zu verehren wie ſich ſelbſt; er iſt heilig und das ſchönſte unter den Geſchöpfen. Nichts entgeht ihm: er hat tauſend Kräfte, tauſend Augen, die es ihm möglich machen, überall ſeine Macht zur Geltung zu bringen. Er iſt der Beſchirmer und Erhalter aller Dinge,[2]) der Schutzgott der nichttrügenden Menſchen, Wächter der Verträge und Segenſpender. Die Amſchaspands haben ihm eine Wohnſtätte über der hohen Hara bereitet; Ahuramazda und Zoroaſter ermahnen die Menſchen, ihm zu opfern. Ihm zu Ehren opfert man ein Joch Rindvieh, Zugtiere, raſchfliegende Vögel, nach mannigfachen Waſchungen und allerhand Bußübungen, und ſagt dazu die heiligen Hymnen her. Er iſt ohne Makel; er iſt die Verkörperung der reinen Lehre; er wandelt über die Erde als der ſtärkſte, thatkräftigſte und ſiegreichſte der Yazatas, beſchützt die Armen und Bedrängten und reinigt die Geſchöpfe, die ihm ergeben ſind. Angra-Mainyu, der den Tod verbreitet, und Aesma, der böſe Geiſt zittern vor ihm. Mithras verteidigt ſeine Gläubigen wirkſam gegen die böſen Geiſter, gegen den ſchlechten Tod, und ſchützt ſie in der oberen Welt wie in der irdiſchen. Er ſelbſt, von ſymboliſchen Perſönlichkeiten geleitet, gerüſtet wie ein Krieger, geht ſchließlich in die Unſterblichkeit ein.[3]) In der perſiſchen Epoche zeigt Mithras Eigenſchaften, die ihn auch ſpäter noch auszeichnen ſollten, als ſein Kult, nachdem er in der uns bekannten

Tafel CLXXXII die Abbildung und Beſchreibung einer Mithrasprozeſſion in Perſepolis. Norris, Journal of the Royal Asiatic Society XV 159; de Harlez, Avesta, bei Maisonneuve, Biblioth. orientale V 447; Hovelacque, l'Avesta p. 173 ff. Strabo XI 14, 9 erwähnt ein Mithrasfeſt, an dem die Könige teilnahmen. Athenäus deipnosoph. (edid. Teubner I p. 288).

[1]) Überſetzung bei Windiſchmann a. a. O.

[2]) Xenoph. Cyropaed. VII 5, 53; Oecum. IV 24 (Schwüre beim Mithras); Plutarch, Artax. 4.

[3]) Verſchiedene Züge dieſer Beſchreibung des Mithras erinnern an die Functionen dieſes Gottes und des Varuna im Rig-Veda: ſo die Beſchützung der nichttrügenden Menſchen, die Überwachung aller Dinge, die Allwiſſenheit, das Amt des Zeugen und Richters über die Thaten der Menſchen. Vgl. Windiſchmann a. a. O. p. 54.

Geſchichte für lange Zeit faſt verſchwunden war, im römiſchen Reich des zweiten bis fünften Jahrhunderts zu neuem Leben erwachte. Die Heiden hatten gegen den Mazdeismus eine tiefe Abneigung, die ihresgleichen nur an der Verachtung hat, mit der ſie ſelbſt von den Schülern Zoroaſters betrachtet wurden. Mithras allein unter den Götterweſen der mazdeiſchen Religion fand Gnade vor ihren Augen, vielleicht, weil er ſeinen alten Charakter als Naturgott mehr als die anderen bewahrt hatte.[1]) Er wurde nicht nur ſpäter von der römiſchen Geſellſchaft willkommen geheißen, ſondern ſcheint von alten Zeiten her als Sonnengottheit von den phrygiſchen und ſyriſchen Völkerſchaften, über die ſich die Herrſchaft der Perſer erſtreckte, angebetet worden zu ſein. Wenigſtens muß man das einer Stelle des Herodot entnehmen, wo er ſagt, daß die Perſer die Aphrodite Mitra nennen, wie die Aſſyrer von Mylitta, die Araber von Alilat reden, die keine andere als die uns bekannte ſyriſche Gottheit iſt.[2]) Es iſt nur natürlich, daß Mithras, der Gott des Sonnenlichts, in ſyriſchen Landen mit einheimiſchen Sonnengöttern verſchmolzen[3]) und einer weiblichen Gottheit beigeſellt wurde, die die Fruchtbarkeit verkörperte; in den Keilinſchriften findet man ſeinen Namen oft mit dem der Anâhita zuſammen.[4]) Übrigens iſt erwieſen, daß in ſpäterer Zeit die phrygiſchen Götter wie Sabazius, Mên und Attis oft mit Mithras identifiziert wurden.[5])

Andererſeits ſog Mithras, je wichtiger ſeine Stellung innerhalb des Mazdeismus ſelbſt wurde, mehrere göttliche Weſen auf, die urſprünglich für ſich beſtanden. So verſchmolz Çraoſcha, einer

---

[1]) J. Darmeſteter a. a. O. p. 78 nimmt mit Recht an, daß Mithras die materiellen Züge behielt, die ihm wie dem Ahura früher angehaftet hatten, während dieſer ſich immer mehr vergeiſtigte.

[2]) Herod. I 131; vgl. Selden, de dis Syris (Lipsiae 1762 3. Ausg.) p. 255; er bringt den Mithras mit der Göttermutter zuſammen. Tiele, de Godsdienst van Zarathustra p. 131 zeigt, daß die zuſammen mit Mithras angebete Anâhita vielmehr die ſemitiſche, als die urſprünglich ariſche Gottheit iſt.

[3]) Vgl. Fr. Lenormant, Sabazius (Rev. archéol. janv. 1875 p. 48); Laſſen, indiſche Altertümer II 837. Ähnlich ging es in Indien, wo Mithras, der zunächſt das Licht des Tages war, die Sonne ſelbſt wurde. (Vgl. Darmeſteter a. a. O. 72—73).

[4]) Spiegel, Keilinſchriften VI.

[5]) Vgl. Alfred Maury, histoire des religions de la Grèce antique III 131.

der Yazatas, die Personification der Erhörung der bei den Opfern gesprochenen Gebete, in späterer Zeit mit ihm.[1]) Auch scheint es uns sehr wahrscheinlich, daß Mithras in seiner Eigenschaft als Beschützer der Gläubigen zu einer Zeit, die sich nicht genau bestimmen läßt, mit Çaoshyant, dem Heiland, einer Persönlichkeit, die dem zweiten Adam der pauliniſchen Briefe entspricht, zusammenfiel.[2]) Nach einer unter den Sassaniden verbreiteten Lehre, die aber wohl viel älter ist, sollte dieser Çaoshyant am Ende der Welt die Auferstehung der Toten bewirken, indem er einen Stier opfert, dessen Mark allen Wiedererweckten einen neuen Leib zu schaffen im stande sei.[3]) Es besteht eine ins Auge fallende Beziehung zwischen diesem Amt des Heilands Çaoshyant und dem Wiederbelebungswerk des Mithras, der einen Stier für das Heil der gläubigen Seelen opfert, worin zur römischen Zeit die hauptsächliche Anziehungskraft des Mithrasdienstes bestand. Durch dieses Opfer sicherte Mithras seinen Anbetern schon bei ihren Lebzeiten die Wohlthat einer Wiedergeburt, welche ihnen nach der älteren Vorstellung erst am Ende der Zeiten gewährt werden sollte.

Schon frühzeitig wurde Mithras ein Beschützer des Lebens, sowohl des gegenwärtigen wie des zukünftigen, ein Bürge der Unsterblichkeit, und in den Augen der römischen Gesellschaft des dritten Jahrhunderts ward das bald sein vornehmster Titel. Kann man Plutarch zugeben, daß er schon bei den Persern der oberste Mittler zwischen Ahuramazda und Ahriman war?[4]) Ohne Zweifel verdient das Zeugnis dieses Autors ernsthafte Beachtung, um so

---

[1]) Fr. Kurtz, Allgemeine Mythologie (Lpz. 1881) S. 41.

[2]) Nach einer nicht veröffentlichten Vorlesung über den Mazdeismus, gehalten im Collège de France von Albert Réville, während des Wintersemesters 1884. Nach Elisäus, einem armenischen Historiker, den Windischmann p. 62 anführt, soll Mithras menschlicher Herkunft, aus einer Jungfrau geboren sein. Obgleich diese Nachricht aus einer viel späteren Zeit (5. Jahrhundert) stammt, kann sie die Annahme einer volkstümlichen Vermischung von Çaoshyant und Mithras doch unterstützen.

[3]) Darmesteter a. a. O. S. 328. Vgl. die Rezension des Originals von C. P. Tiele in Theologisch Tijdschrift, März 1887, der diese Verschmelzung des Mithras mit Çraoscha und Çaoshyant bestreitet.

[4]) de Is. et Osir. Plutarch behauptet, daß die Perser ihn deshalb μεσίτης nannten.

mehr als er seine Darstellung des zoroastrischen Systems wahrscheinlich älteren Historikern entnommen hat.[1]) Nichtsdestoweniger scheint er die physische Vermittlung, welche Vaï oder die Atmosphäre zwischen Licht und Finsternis ausübt, mit der metaphysischen oder moralischen verwechselt zu haben, die Mithras mit Bezug auf die Toten zukommt.[2]) Und grade diese Verwechslung, die durchaus nicht Plutarch allein zur Last fällt, scheint uns der Beweis für die Umformung zu sein, die der Mithrasdienst erfuhr, seit griechische Ideen und occidentalische Glaubensformen nach den großen Eroberungen Alexanders in einander flossen. Und in der That ist erwiesen, daß seit der hellenischen Zeit dieser Kult sich weit in die griechische Welt hinein, in Kleinasien, den Inseln und zu Athen verbreitete.[3])

Derselbe Plutarch erzählt uns, daß die Römer ihre Kenntnis des Mithrasdienstes den cilicischen Seeräubern, welche Pompejus bekämpfte (70 v. Chr.), verdankten.[4]) Der erste Eindruck scheint kein günstiger gewesen zu sein. Während des ersten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung fristet der Mithrasdienst zu Rom und in der römischen Gesellschaft nur ein kümmerliches Leben. Plutarch spricht von ihm mit Verachtung wie von einem barbarischen Aberglauben; Quintus Curtius erwähnt den Mithras wie einen fremden Gott.[5]) Statius ist schon

---

[1]) Cp. 47 citiert er Theopomp, der im vierten Jahrhundert v. Chr. lebte und dessen Philippica bei den Alten in berechtigtem Ansehen standen.

[2]) Siehe über diese Vermittlung durch Vaï: Darmesteter a. a. O. 112—114.

[3]) Der Mithrasdienst war in ganz Kleinasien und darüber hinaus verbreitet. Dio LXIII 5 erzählt, daß Tiridates, König von Armenien, sich vor Nero wie vor seinem Gott, wie vor Mithras selbst, niederwarf. Über die Ausbreitung des Mithrasdienstes in der griechischen Welt vgl. Preller-Jordan, Röm. Myth. II 411.

[4]) Pomp. 24. Cilicien, besonders Tarsus, blieben ein Herd des Mithrasdienstes. Siehe die Münze Gordians in Tarsus bei Lajard, recherches sur le culte public et les mystères de Mithra en Orient et en Occident (Paris 1867) Atlas Tafel CII Nr. 13. In seinen nouvelles observations sur le grand bas-relief mithriaque de la collection Borghèse etc. p. 14 behauptet Lajard, daß die Römer den Mithrasdienst schon seit der Zeit, wo sie in Kleinasien Fuß faßten, kannten. Das ist wahrscheinlich.

[5]) IV 13, 11.

besser unterrichtet: er hat Abbildungen von Mithras gesehen, wie er den Stier tötet.[1]) Seit Tiberius scheint es in der That an einigen Orten Italiens einen ordentlich organisierten Mithrasdienst gegeben zu haben. Verschiedene mithrische Denkmäler reichen vielleicht in diese Zeit hinauf.[2])

Unter den Antoninen zieht der Mithrasdienst seinerseits Nutzen aus der Anziehungskraft, welche orientalische Religionen auf die sich nach neuem religiösem Leben sehnende Gesellschaft ausübten. Schon Hadrian mußte sich mit ihm beschäftigen, um grausame Bräuche in den damit verbundenen Mysterien zu verhindern.[3]) Lucian spöttelt über ihn, wie über alles, was religiös ist; aber wir haben bereits gesehen, wie er die Beliebtheit dieses Fremdlings als sehr beunruhigend für die alten Götter bezeichnet. Die Mithrasmysterien stehen noch nicht im Geruch der Heiligkeit: denn Origenes verweist es dem Celsus lebhaft als ungehörig, sie mit dem Christentum unter Zurückstellung der eleusinischen oder äginetischen Mysterien zu vergleichen.[4]) Aber Antoninus Pius errichtet dem Mithras zu Ostia einen Tempel[5]); unter Marc Aurel wird er im Vatican eingebürgert, an der Stelle, wo sich heut Sankt Peter erhebt,[6]) und Commodus nimmt so lebhaft an den Bräuchen des neuen Kultes teil, daß er die Neophyten bis zu Prüfungen zwingt, an denen sie sterben.[7]) Verschiedene Denkmäler erweisen seine Beliebtheit in den Provinzen, und in den Legionen finden sich schon so viele seiner Adepten, daß die militärische Autorität es ihnen nicht mehr verwehren kann, ihre Legionarkränze wegzuwerfen, wozu sie bei der Einweihung in die Mithrasmysterien verpflichtet worden waren.[8])

[1]) Thebais I 719—720.

[2]) Mommsen, Inscr. Neap. 6864 macht auf eine Inschrift aus dieser Zeit aufmerksam, wo Claudius Suffecius sacer(dos) d(ei) Sol(is) inv(icti) M(ithrae) genannt wird.

[3]) Euseb. praep. evang. IV 16, 7. Porphyr. de abstinentia II 56.

[4]) c. Cels. VI 22.

[5]) Marquardt, röm. Staatsv. III 83 Note 3. Vgl. Visconti, del mitreo annesso alle terme Ostiensi di Antonino Pio, in Annali 1864 p. 147.

[6]) Becker, Topogr. I 663.

[7]) Lampr. Comm. 9. Vgl. C. I. L. VI 725. 727. 740. 745.

[8]) Tertull. de cor. mil. 15; praescr. haer. 40; de bapt. 5. Justin. apol. I 66; dial. c. Tryph. 70.

Seit Juſtin beſchäftigen ſich die chriſtlichen Schriftſteller viel mit dieſem neuen Gott. Unter den Heiden widmet ihm ein gewiſſer Pallas ein ganzes Buch, aus dem wir noch kurze Auszüge in Euſebs „Einführung in das Evangelium“ [1]) und in des Porphyrius Abhandlung „über die Enthaltſamkeit“ haben. [2]) Unter den Severern wird Mithras in der römiſchen Geſellſchaft der bevorzugte Gott; in der Umgebung des Septimius Severus giebt es Prieſter Invicti Mithrae domus augustanae [3]); der Mithrasprieſter Pompejus und ſeine Akolyten errichten ihrem Gotte ein Sacrarium, um die vom Kaiſer im Orient erfochtenen Siege zu feiern. [4]) In Gallien feiert man Taurobolien für das Wohl des Kaiſers zu Narbonne und Lyon. [5]) In Rom werden die unterirdiſchen Räume, welche noch heute die urſprüngliche Krypta der Kirche S. Clemente bilden, für den Mithrasdienſt zugerichtet. [6]). Ohne die afrikaniſchen und ſyriſchen Traditionen, welche die Kaiſer dieſer Dynaſtie noch an andere Götter feſſeln, würde Mithras ſchon zu Beginn des dritten Jahrhunderts das geweſen ſein, was er zur Zeit Aurelians und Diocletians wurde, der eigentliche Gott des Kaiſerreiches.

2. Der Mithrasdienſt im dritten Jahrhundert. — Die Denkmäler. Die Mithrastheologie.

Die Römer betrachteten den Mithras von Anfang an als Sonnengott [7]); aber wir haben bereits geſehen, daß für dieſe Verwechslung diejenigen verantwortlich zu machen ſind, von denen ſie den Kult überkommen haben. Zahlreiche Inſchriften gelten Deo

---

[1]) Praep. evang. IV 16, 7.

[2]) de abstin. II 56; IV 16. Er citiert auch den Eubulos, deſſen Zeitalter wir nicht beſtimmen können, Verfaſſer mehrerer Bücher über Mithras (a. a. O. und de antro nymph. 6).

[3]) Marini, Mon d. fratr. Arv. p. 529.

[4]) C. I. L. VI 758. Andere Inſchriften, ſicher aus dem 2. und 3. Jahrhundert: C. I. L. II 4604; III 1111. 1697. 3020. 3384. 3958. 4237. 4238. 4413. 4800. 5121; VI 715. 716. 723—727. 738. 740. 745. 746. 3722—3728; VII 1039; VIII 1329. 5143.

[5]) de Ceuleneer, a. a. O.

[6]) Th. Roller, Saint Clement de Rome (Rev. Archeol. Aug. 1872 p. 72. 73).

[7]) Strabo XV 3, 13.

Soli Invicto Mithrae, Numini Invicto Soli Mithrae, oder auch Soli Invicto, ohne nähere Bestimmung.[1]) Trotz der häufigen Inschriften, trotz der verhältnißmäßig beträchtlichen Zahl von Mithrasdenkmälern ist es nicht leicht, mit einiger Genauigkeit anzugeben wie sich die Anbeter des Mithras im dritten Jahrhundert ihren Gott vorstellten: denn in dem Maße wie er in die oberste Stelle einrückte[2]), sog er eine große Anzahl Gottheiten auf, die ihm ursprünglich fremd waren, und verwandelte sich immer mehr in eine sittliche Gottheit.

Einige Denkmäler stellen ihn uns dar als den felsentsprossenen Gott.[3]) So lehrten auch nach dem Bericht Justins des Märtyrers die Mithrasmysterien.[4]) Commodian sagt, wo er von Mithras spricht: Invictus de petra natus si deus habetur.[5]) Auf diese Vorstellung vom gebärenden Felsen beziehen sich wahrscheinlich die noch unerklärten Worte, die man auf mehrereren Mithrasdenkmälern findet: Cauto Pati.[6]) Der Verfasser einer Abhandlung, die man fälschlich dem Plutarch zuschreibt, erzählt uns, indem er wahrscheinlich Mithras und Sabazius verwechselt, daß jener, vom Wunsche Vater zu werden beseelt, aus Abneigung gegen die Weiber einen Felsen befruchtete, und daß dieser Felsen einem Kinde Namens Diorphus das Leben gab.[7]) So vermischten sich seit den Tagen

---

[1]) Vgl. im Mihir Yasht die zahlreichen Stellen, wo Mithras als der stets Siegreiche hingestellt wird (§ 70. 95. 101—102. 112. 124. 141. Übersetzung von Windischmann).

[2]) In den Inschriften heißt er: indeprehensibilis (C. I. L. V 805) omnipotens (X 1479) aeternus (V 6961; VIII 8923); saecularis (VII 645. 646).

[3]) C. I. L. III 4424 (Petrae Genetric(i), in roten Lettern auf einem Mithraeum); 4543 (P(etrae) G(enetrici) D(omini) auf einer Statue des Mithras). Vgl. Montfaucon, l'ant. expl. I 2. Teil, IV. 3 p. 367 und 4 p. 383 und den Atlas von Lajard (a. a. O.) Tafel CIII: Deus est petra natus, auf einem Mithras.

[4]) Dial. c. Tryph. 70.

[5]) Instruct. I 13. 1.

[6]) Cauto Pati; man liest auch Cauti oder Caute. C. I. L. VI 86: 748; III 994 und 4736. Der erste dieser Namen scheint der Dativ von Cautes (Felsen) zu sein. Was Pati betrifft, so könnte es von pateo oder patesco abgeleitet sein, wie die Göttin Patella, welche das Hervorschießen der Ähren aus der Hütte bewacht (Augustin, de civ. dei IV 8; Arnob. adv. gent. IV 7).

[7]) de fluminibus 23, 4.

des Plutarch die Legenden von Mithras und Sabazius; und im dritten Jahrhundert war noch eine Erinnerung an den alten Mithras vorhanden, der von den höchsten Höhen des Gebirges aufbricht, vom ragenden Felsen aus, wie das befruchtende und reinigende Tageslicht von den hohen Berggipfeln auszugehen scheint, die zuerst von der Sonne beschienen werden.[1])

Jedenfalls ist es nicht seine Herkunft, die dem Mithras in den Augen der Frommen in der römischen Gesellschaft solches Ansehen verschafft; es sind vielmehr die Functionen, die er ausübte. Auch bietet uns die große Mehrzahl der Mithrasdenkmäler ein ganz anderes Bild des Gottes in der wohlbekannten Gruppe: Mithras, den Stier opfernd. Im Hintergrunde einer Grotte oder einer gewölbten Höhle steht Mithras, als junger Phrygier, mit der nationalen Mütze, der kurzen Tunica und dem Mantel, der im Winde flattert wie der eines Mannes, der seinem Ziele zustrebt; er kniet auf dem Rücken eines niedergedrückten Stieres und greift mit der Linken in die Nasenlöcher des Tieres, um ihm den Kopf zurückzubeugen, während er mit der anderen Hand ihm einen Dolch in den Hals stößt. Rechts und links vom Stier, dessen Schwanz in eine Garbe reifer Ähren ausläuft, stehen zwei gleichfalls phrygisch gekleidete Jünglinge, der eine mit gehobener, der andere mit gesenkter Fackel. Fünf symbolische Tiere finden sich auf den meisten dieser Monumente: oben auf dem Rand oder auch in einer Vertiefung der Grotte, ein Vogel, meist ein Rabe, zuweilen auch eine Eule, unten, längs dem Stier, ein Scorpion, der ihm die Hoden zwackt, ein Hund, der gierig das Blut leckt, welches aus der Wunde träufelt, eine Schlange, die auf den Hund losfährt; endlich ein Löwe, bald niedergekauert, bald sitzend, bald gegen eine Urne anspringend. In Einzelheiten findet sich allerdings manche Abweichung. So fehlt in dem Bas-Relief vom Kapitol, das sich im Louvre befindet, der Löwe; die Scene ist hier überhaupt einfacher als auf anderen berühmten Bas-Reliefs. Oberhalb der Höhle sieht man das Viergespann des Sonnenwagens, darauf ein Jüngling und voran ein Fackelträger; — drei hochstämmige Fichten —; und den mit zwei Rossen bespannten Mondwagen, darauf ein junges Mädchen und

[1]) Siehe weiter oben das Mihir Yasht. Mithras wohnt auf der hohen Hara. Vgl. Windischmann a. a. O. p. 63.

voran wieder ein Fackelträger, der mit gesenkter Fackel eilig den Abhang der Höhle hinabstürmt. Auf dem Bas-Relief von Heddernheim im Wiesbadener Museum[1]) ist dagegen die Hauptscene überladen mit Decorationen; an der Grotte entlang die zwölf Bilder des Tierkreises; an den Karniesen, den Seiten, dem Giebel eine Reihe Medaillons mit symbolischen Figuren und einer Darstellung der Prüfungen, die der Gläubige in den verschiedenen Stadien seiner Einweihung zu bestehen hat.

Die beträchtliche Zahl derartiger uns bekannter Monumente[2]) zeigt, daß in der Scene, deren Gedächtnis sie uns aufbewahrt haben, der Mithrasdienst seinen höchsten und ergreifendsten Ausdruck gefunden haben muß. Indessen trotz der zahlreichen Deutungen, zu denen sie Veranlassung gegeben hat, ist ihr eigentlicher Sinn noch immer unklar.[3]) Bedeutet sie das Opfer der Erlösung, das dem Ahuramazda von einem Mittlergott und Heiland dargebracht wird? Ist's die Darstellung der ewig jungen, siegreichen, unbezwinglichen Sonne, wie sie im Frühling zur Tag- und Nachtgleiche in das Zeichen des Stieres tritt? oder soll der Stier die ideographische Darstellung des feuchten Elementes sein, in welches die Sonne ihre befruchtenden Strahlen taucht? Vielleicht ließ das Mithrasopfer mehrere Deutungen zugleich zu, zu einer Zeit, wo Zeichen

[1]) Vgl. die Nachbildungen bei Lajard a. a. O. Atlas Taf. XC; Niklas Müller, Mithras, eine vergleichende Übersicht etc. (Wiesbaden, L. Riedel 1883; Abdruck aus den Annalen des Vereins für nassauische Altertumskunde und Geschichtsforschung, Bd II Nr. 1. Wiesbaden 1881).

[2]) Vgl. Lajard, Atlas: Die Bas-Reliefs von Rom (Tafel LXXV), Ostia (LXXX), Neapel (LXXXIII), Bourg-Saint-Andéol (LXXXVII), Buda (CI), Mauls in Tirol (CIII. CIV), Heddernheim (XV), Neuenheim (XCII), Aquileja (C) u. s. w. und überhaupt an den Grenzen an Rhein und Donau. Man darf die Mithrasgruppe nicht verwechseln mit der Victoria, die einen Stier opfert.

[3]) Siehe bei Lajard a. a. O. p. 682 ff. den Bericht über die verschiedenen Erklärungen. Vgl. Eichhorn, de deo sole invicto Mithra, 2 Aufsätze von 1814 und 1815, veröffentlicht im dritten Bande der Commentationes Societatis Regiae Gottingensis recentiores; Creuzer, Symbolik und Mythologie I 744 ff; Zoega, Abhandlungen, herausgegeben von Welcker (Gött. 1817), p. 89—120. Marquardt röm. St. III p. 83, N. 1, citiert noch mit Auszeichnung: Stark, zwei Mithräen der großherzogl. Altertumssammlung in Karlsruhe, in der Festschrift zur Heidelberger Philologenversammlung 1866, p. 27 ff.

und Symbole selten nur in einem Sinn verstanden wurden und wo so viele ganz verschiedene Glaubensanschauungen auf die Mithras-Traditionen aufgepfropft wurden. Die in die Mysterien Eingeweihten kannten die genaue Deutung aller Einzelheiten eines Kultes, bei dem die Symbolik geradeso entwickelt war wie bei den Alexandrinern. Bei dem Stand der uns zur Verfügung stehenden Documente müssen wir uns schon damit begnügen, Proselyten des Thores zu sein, denen die Geheimnisse des Allerheiligsten vorenthalten bleiben, die aber immerhin wissen, worauf die Offenbarungen abzielen, deren voller Besitz ihnen noch versagt ist.[1]) Immerhin können wir unter Heranziehung aller bekannten Größen zu einer einigermaßen wahrscheinlichen Lösung des Rätsels gelangen.

Die Mithrasgläubigen verbargen die fremde Herkunft ihres Gottes nicht; gab es doch in den Augen der heidnischen Synkretisten keine bessere Empfehlung. Die Elemente der Mithrasmysterien waren sicherlich mit persischen Traditionen verknüpft, über deren Authenticität und Reinheit gegründete Zweifel bestehen, von denen ihre Adepten aber behaupteten, sie reichen bis auf Zoroaster zurück. Lajard und andere Erklärer haben auf mehreren Mithrasdenkmälern das Zendwort nama wiederzufinden geglaubt, neben der Wunde, aus der das Blut des Stieres strömt. Auf dem capitolinischen Bas-Reliefs im Louvre liest man nama sebesio; auf dem Mithras der Sammlung Giustiniani: nama, dahinter ein Riß; auf einem zu Tivoli gefundenen Mithrasstein: nama cunctis. Sie übersetzen nama mit Ehre oder Ruhm und legen darauf Gewicht, um die engen Beziehungen zu erweisen, die nach ihrer Meinung zwischen dem Mithraskult in der römischen Gesellschaft und dem persischen bestehen. Unglücklicher Weise ist aber die Voraussetzung ihres Schlusses sehr angreifbar. Weit entfernt ein Zendwort zu sein, ist nama wohl nur als ein

---

[1]) Lajard in dem großen mehrfach angeführten Werke über Mithras behauptet die Identität der römischen und persischen Mithrasmysterien und versucht die einen durch die anderen zu erklären. Die Behauptung ist in dieser schroffen Form nichts als eine Hypothese. Lajard erklärt wenig Bekanntes durch noch Unbekannteres und rechnet gar nicht mit den Veränderungen, die der Mithraskult bei den kleinasiatischen Völkerschaften, die ihn den Römern vermittelten, erlitten hat.

sehr gewöhnliches griechisches Wort zu betrachten, welches Fluß, Quelle bedeutet.

Trotz dieser berechtigten Einschränkungen bleibt es aber wichtig, daß die den Mithrasgläubigen mitgeteilte Lehre allerdings an die persische Religion anknüpft. Mithras ist, so erzählt uns Lucian, ein medischer Gott, der kein Griechisch versteht.[1]) Auf einigen Mithras-Inschriften findet man den Namen Ahriman.[2]) Stier, Löwe, Hund und Schlange, fast alle Tiere der Bas-Reliefs hatten schon bei den Persern symbolische Bedeutung, die denjenigen, welche wir unseren Monumenten entnehmen müssen, entspricht. Die Grotte, in deren Hintergrund das Opfer des Stieres vor sich geht, gilt für eine Nachbildung der natürlichen, an Blumen und Quellen überreichen Grotte, welche Zoroaster selbst in den benachbarten persischen Gebirgen dem Schöpfer aller Dinge, dem Mithras, weihte; sie ist ein Bild der von diesem Gott geordneten Welt, und die Gegenstände, die in ihr in regelmäßigen Zwischenräumen angebracht sind, bedeuten die Elemente und Regionen des Weltalls.[3]) Diese Tradition, die uns Porphyrius vermittelt hat, belehrt uns, daß im dritten Jahrhundert eine kosmogonische Lehre mit der Mithrasgrotte in Zusammenhang gebracht wurde, und daß man von dieser Lehre annahm, sie gehe bis auf Zoroaster zurück.

Andrerseits ist es klar, daß der Umlauf der Sonne durch den Tierkreis, der Wechsel der Jahres- und Tageszeiten noch Speculationen anderer Art verursachte. Sonst würde man sich nicht erklären können, warum die Zeichen des Tierkreises, der Sonnen- und Mondwagen, die Fackelträger vor dem Wagen oder an der Seite des Stieres auf den Bas-Reliefs vorkommen. Porphyrius belehrt uns, daß der Triumph des Mithras zur Tag- und Nachtgleiche stattfand; er hält das Schwert des Widders, der das Zeichen des Mars ist; er kniet auf dem Stier, dem Zeichen der Venus[4]): denn, fügt Porphyrius hinzu, Mithras wie der Stier ist der Demiurg,

---

[1]) Deor. conc. 9.

[2]) C. I. L. III 3415; VI 47.

[3]) Eubulos, citiert von Porphyrius: de antro nymph. 6 vgl. 19.

[4]) De antro nymph. 24.

der Herr der Schöpfung.[1]) Diese Fingerzeige bestätigen das, was wir den zahlreichen Inschriften entnehmen können, auf denen Mithras stets die unbesiegbare Sonne genannt wird. Seine Gläubigen feierten in ihm den Weltschöpfer, die über Winter und Finsternis triumphierende Sonne, den Quell alles Lebens. In seinen Tempeln stellt man wohl Krüge an seine Seite, Symbole der Quellen, welche zur Erzeugung des Lebens zusammenfließen.[2]) In der römischen Zeit ist Mithras nicht mehr ein Untergebener des Ahuramazda. Die oberste Gottheit der Mazdeer ist im Occident verschwunden; der Diener hat den Herrn verdrängt.

Wie anziehend indessen diese kosmogonischen Speculationen für die Eingeweihten sein mochten, aus den Monumenten und einigen gleichzeitigen Zeugnissen, die auf uns gekommen sind, ergiebt sich doch deutlich, daß die große Mehrzahl der Mithrasgläubigen den mystischen und moralischen Lehren, die sich daran anknüpfen, viel mehr Gewicht beilegten. Mithras, der Urheber alles Lebens, der unbezwingliche Gott, war auch der Beschützer des Lebens, der Reiniger, der Bürge der Unsterblichkeit für alle die, welche durch ihre Festigkeit, Beharrlichkeit und Reinheit sich seiner Gunst würdig gezeigt hatten. Das aber wirkte ganz anders auf die Frommen des dritten Jahrhunderts als die kosmologischen Speculationen. Das empfahl ihnen unter allen heidnischen Kulten die Mithrasreligion ganz besonders! Man bringt ihm Honig dar als dem Beschützer der Früchte der Erde; derselbe Honig dient den Eingeweihten dazu, ihre Zunge von aller Sünde zu reinigen; sie waschen sich damit die Hände und erweisen so ihren guten Willen, sich von allem Schlechten oder Schmachvollen rein zu halten.[3]) Um sich der Vorrechte der Einweihung in ihren verschiedenen Stadien würdig zu machen, unterwerfen sie sich oft fürchterlichen Prüfungen und zeigen damit, daß sie bereit sind, alles zu erdulden, um ihrem Gotte treu zu bleiben, und daß sie ihr Vertrauen in seinen allmächtigen Schutz setzen. Auf manchen Bas-Reliefs sieht man Mithras, wie er einen seiner Anbeter aufrichtet oder ihn in den Sonnenwagen steigen

[1]) Vgl. den aus dem Felsen hervorgehenden Mithras und die schon erwähnten Inschriften: Petrae Genetrici.

[2]) a. a. O. 17.

[3]) a. a. O. 15. 16.

läßt[1]); auch finden wir ihn auf zahlreichen Amuletten.[2]) Es iſt ratſam, ſich unter ſeinen Schutz zu ſtellen, nicht nur für das irdiſche, ſondern auch für das zukünftige Leben; denn das Fortleben der Seelen ſteht unter ſeiner Obhut.

Wahrſcheinlich waren die Schickſale der Seelen der Hauptgegenſtand der Myſterienlehre. Mithras erſcheint hier als Heiland und Neubeleber. Porphyrius erzählt uns, wo er von der Mithrasgrotte ſpricht, daß die Perſer, wenn ſie einen Neophyten in das Myſterium des Hinabſteigens der Seelen in die untere und ihrer Rückkehr zur oberen Welt einweihen wollen, die erſtere σπήλαιον (Grotte oder Höhle) nennen.[3]) Dieſe Grotte war ja auch wirklich wie wir geſehen haben, ein Sinnbild der irdiſchen Welt; und wir finden in der orientaliſchen Tradition die nötigen Factoren, um die Rolle zu rekonſtruieren, die dem Mithras betreffs der Seelen, welche in dieſer irdiſchen Welt zu ihm kommen, zufällt. War er es nicht, der ſeinen Gläubigen gegen die böſen Geiſter, gegen den ſchlechten Tod verteidigte, und der, ein ſiegreicher Vorläufer, ſelbſt in die Unſterblichkeit eingeht? Hatte man ihn nicht ſchon früh als Mittler zwiſchen Ahuramazda und Ahriman betrachtet?[4]) Mithras, der Unbezwingliche, er iſt es, der den Seelen die Rückkehr in die Oberwelt ermöglicht; ſeine Myſterien belehren die Menſchen, durch welche Mittel und nach welchen Prüfungen ſie zur Seligkeit gelangen können.

Nun mußte aber dieſe Lehre mit den oben erwähnten aſtronomiſchen Speculationen ſich vermiſchen.[5]) Pallas, ein Geſchichtsſchreiber des zweiten Jahrhunderts, von dem uns Porphyrius Bruchſtücke aufbewahrt hat, war der Anſicht, daß die Einzelheiten des Actus der Einweihung in die verſchiedenen Grade zwar für ſymboliſche Anſpielungen auf die Zeichen des Tierkreiſes gehalten würden,

---

[1]) Lajard, Atlas Tafel XC. XCIV. XCVI.

[2]) Montfaucon, l'ant. expl. II. 1. Teil 3, 1. 357 ff. Marquardt, a. a. O. III 105.

[3]) De antr. nymph. 6.

[4]) Vgl. oben p. 77. 79. 80.

[5]) Die ſehr alte Sage, nach welcher Mithras Ochſen ſtiehlt (Commod. instr. I 13; Firm. Mat. de err. prof. rel. 5) wurde ebenfalls als aſtronomiſches Symbol gedeutet. In Wirklichkeit iſt ſie eine der älteſten ariſchen Sagen: die Erlöſung der Tiere durch einen wohlthätigen Sonnengott.

daß ſie ſich aber in Wahrheit auf die wechſelnden Schickſale der Seelen, welche verſchiedene Leiber annehmen, bezögen.[1]) Und Celſus in ſeinem „wahren Wort" gegen die Chriſten ſpricht von einer Leiter mit acht hohen Thoren, die in den Mithrasmyſterien den Durchgang der Seele durch die beiden himmliſchen Bahnen der Fixſterne und Planeten verſinnbildlichen.[2])

Wenn wir alle uns aus dem zweiten und dritten Jahrhundert zu Gebote ſtehenden Zeugniſſe zu Rate ziehen,[3]) ſo kann kein Zweifel ſein, daß das Stieropfer des Mithras, die verbreitetſte Darſtellung und der höchſte Ausdruck der Mithrasreligion, ebenfalls die Rettung der Seelen bedeutet. Mithras, der Schöpfergott, der Quell alles Lebens, der Beſchützer der Reinen, der Gott, dem nichts widerſtehen kann, geht in die untere Welt ein, um die Lebenskeime zu verbreiten, die der Stier in ſich ſchließt. Die böſen Tiere, der Scorpion und die Schlange, bemühen ſich vergeblich, Kraft und Blut des Opfers zu vergiften; der Hund, der treue Beſchützer der reinen Seelen, wacht darüber, daß das neuzeugende Blut nicht verloren geht.[4]) Glücklich, wem ſeine Beſtändigkeit zur Weihe und damit zum Anſpruch auf das neue Leben verhilft! Er wird in die obere Welt zurückkehren.

Das wird — ohne daß damit alle Einzelheiten der geheimnisvollen Speculationen erklärt ſein ſollen — der centrale Gedanke des Mithraskultus ſein. Den religiöſen Bedürfniſſen des dritten Jahrhunderts kam keiner beſſer entgegen. In einer ſo gemiſchten Geſellſchaft, in dieſem religiöſen Wirrwarr werden die Vorſtellungen der Mithrasgläubigen allerdings ſchwerlich viel einheitlicher geweſen ſein als die irgend einer anderen religiöſen Gemeinde dieſer Zeit.

---

[1]) Porphyr. de abstin. IV 16.

[2]) Orig. c. Cels. VI 22. vgl. Lajard, a. a. O. p. 625. 772 ff. Die dort gemachten Erklärungsverſuche geben wir hier nicht wieder.

[3]) A. Dumont macht in einem Artikel über die Ausgrabungen in Salone (Rev. Archéol. Febr. 1872) auf eine Mithrasinſchrift wahrſcheinlich aus der Zeit der Antonine aufmerkſam, wo es von einem im Alter von 14 Jahren verſtorbenen Jüngling heißt, daß die Erde ſeinen Körper, die Luft aber ſeine Seele hat.

[4]) Der Löwe iſt das Princip der Sonnenwärme (Tert. adv. Marc. I 13); er iſt alſo wie Mithras Sinnbild der Sonne. Nach Arnobius (VI 10) galt er auch als frugifer.

Der Mithraskult hat die größte Ähnlichkeit mit den gnostischen Kulten. Er war in der That ein heidnischer Gnosticismus,[1]) mit seinen Theorien über die Entwicklung der Seelen und seinen Proceduren, die ihnen die Rückkehr in die obere Welt sichern. Er war ein Gemisch von hohen Ideen und Aberglauben, von kindischer Albernheit und gewaltig strebendem Ernste. In seinem Kommentar zum Propheten Amos erzählt Hieronymus,[2]) daß der mystische Terminus Abraxas von den Heiden oft durch Meithras, nicht Mithras ersetzt wurde, damit der Zahlenwert der zusammengezählten Ziffern die heilige Zahl 365 ergebe. Auf mehreren Amuletten findet man Abbildungen des Mithras oder seines Löwen, wobei der letztere zuweilen mit dem Löwen von Juda verwechselt wird.[3]) Mit diesen Speculationen oder gnostischem Aberglauben können wir auch die löwenköpfigen und die von Schlangen umgebenen Mithras in Verbindung setzen, von denen einige Modelle zu Tage gefördert sind und die uns an die alten Götter Assyriens oder Chaldaeas erinnern.[4])

Ohne Zweifel spielen phrygische Traditionen in diesem heidnischen Gnosticismus eine bedeutende Rolle. Wie aber soll man sie näher bestimmen? Die früheren Verbindungen des Mithras mit den phrygischen Göttern Men, Attis, Sabazius[5]) hatten Spuren hinterlassen. Das bekannteste Bas-Relief, das des Louvre, liefert den Beweis dafür, da die Worte Nama Sebesio, welche auf dem Hals des Stieres neben dem Schwert des Mithras eingegraben sind, sehr wahrscheinlich auf Sabazius hindeuten. Die kleine Mithras-Katakombe an der Via Appia[6]) enthält, einander gegenüber, das Grab des Vincentius, Priesters des Sabazius, und des M. Aurelius, Priester des Mithras. Nirgends besser als in dieser Katakombe kann man sehen, wie leicht der Mithrasdienst

[1]) Schon Celsus hat der Lehre der Mithrasmysterien gnostische Speculationen vorgeworfen. Orig. c. Cels. VI. 22.

[2]) Cp. 2 zu Vers 9 u. 10 (edid. Vallarsi Ven. 1768. VI 1 col. 257).

[3]) Montfaucon, l'ant. expl. II 3, 1 p. 356 ff.

[4]) Lajard, Atlas, Tafel LXX—LXXII.

[5]) Vgl. oben p. 78. Gerhard, archäolog. Zeitung 1854 p. 209 ff.; Lenormant, Rev. Archéol. Jan. 1875 p. 48.

[6]) Siehe darüber Garucci, Les Mystères du syncrétisme phrygien. (Paris 1854.)

Bündniſſe und Kompromiſſe einging.[1]) Die Malereien am Grabmal des Vincentius ſtellen das Schickſal einer Frau, der Vibia, nach ihrem Tode dar. Die Lehre von der Rettung der Seelen wird dabei durch Erinnerungen aus der klaſſiſchen Mythologie beleuchtet; Vibia ſteigt in die Unterwelt hinab; Mercur führt ſie vor Dis Pater (Pluto) und Atra Cura (Proſerpina) in Gegenwart der Parzen; nach gnädigem Urteil wird ſie von ihrem guten Engel zum Gaſtmahl der Gerechten geführt. Bei einem andern Gaſtmahl ſitzen ſieben fromme Prieſter bei einander (septem pii sacerdotes). Über einem benachbarten Grabmal, in dem ein Prieſter und eine Prieſterin ruhen, iſt eine Venus aversa nackt dargeſtellt zwiſchen Sinnbildern der vier Elemente. Die Moral der Inſchriften iſt dementſprechend: die Grabſchrift des Vincentius fordert zu luſtigem Leben hier auf Erden auf (cum vives bene fac; hoc tecum feres und weiter: manduca, bibe, lude et veni ad me[2]). M. Aurelius brüſtet ſich, ſeinen Schülern basia, voluptatem, iocum verſchafft zu haben. Ein eigentümlicher Ruhmestitel für einen Prieſter des Mithras, des reinen Gottes! Man erkennt hier den Geiſt wieder, der in den Sabazien herrſchte,[3]) vielleicht auch die antinomiſtiſche Tendenz derjenigen, welche ſich nicht ſcheuten, möglichſt viel zu ſündigen, nur um das Geheimnis der göttlichen Sühnungen kennen zu lernen, deren Wirkung ja unbegränzt iſt.

Übrigens war der Mithrasdienſt auch noch anderen Einwirkungen fremder Herkunft zugänglich. So weiſen die Statuen des Bacchus darauf hin, daß jedenfalls Annäherungsverſuche zwiſchen den beiden Göttern ſtattgefunden haben.[4]) Waren ſie nicht beide Götter der Fruchtbarkeit und des Lebens, und war nicht jeder von ihnen mannigfache Verbindungen mit Sabazius eingegangen?

---

[1]) Vgl. Lenormant p. 49. 50; Renan, Marc-Aurèle p. 578 Note 1 und 579 Note 1; C. I. L. VI 142.

[2]) Wir leſen mit Le Blant (Rev. Archéol. Juni 1875 p. 358—368): manduca, bibe, nicht vive. Auch die Erklärung, welche der ausgezeichnete Archäologe von dem Worte benefac giebt, ſcheint uns die einleuchtendſte. Es heißt: „thue Dir was zu Gute“. Die Moral des Vincentius iſt: „man muß das Leben genießen, ſo lange man lebt.“

[3]) Vgl. Clem. Alex. protrept. II 15. 16.

[4]) Lajard Atlas, Tafel CIII.

3. Organisation des Mithrasdienstes im dritten Jahrhundert.

Der ergreifendste unter den im Mithrasdienst beobachteten Bräuchen und zugleich der dem Centralgedanken der Lehre, welche wir wiederzugeben versucht haben, am meisten entsprechende, war das Bad im reinigenden Blut, das phrygische Taurobolium, dem wir schon bei den Priestern der großen Mutter begegneten[1]) Für die Gläubigen bestand ohne Zweifel eine enge Beziehung zwischen dem Opfer des mythischen Stieres, welches Mithras selbst vollbrachte, und dem Taurobolium des Priesters. Das erstere war sozusagen das göttliche Urbild des letztern; beide hatten den gleichen Zweck, nämlich denen, welchen die Wohlthat dieses Actes der Wiedergeburt bestimmt war, ein neues Leben zu vermitteln.[2]) Von der Zeit der Antonine ab verbreitete sich diese Sitte immer mehr, vornehmlich aber am Ende des dritten und vierten Jahrhunderts.[3]) Bald schrieb man ihr abschließende und dauernde Wirkung zu als dem Sacrament der Einweihung, welches ein- für allemal dem Gläubigen die Pforten des ewigen Lebens öffnete; bald fühlte man das Bedürfnis, es nach Ablauf einer bestimmten Frist zu erneuern, vielleicht um den Schmutz wieder abzuwaschen, der sich inzwischen angesammelt hatte. Man konnte sich dabei auch vertreten lassen. Wie heutzutage fromme Katholiken für jemanden, dessen Schicksal ihnen am Herzen liegt, eine Messe lesen lassen, so unterzogen sich die Anbeter des Mithras oder Attis dem Taurobolium zum Besten einer Stadt, eines Fürsten oder irgend eines Dritten, der oft nichts davon wußte.[4]) Es war das opus operatum, das magische Sacrament, welches ohne jede Beteiligung des Gläubigen wirkte. Wie der christliche Priester die geweihte Hostie verzehrt, um einem Dritten die

[1]) Siehe oben p. 66.

[2]) C. I. L. VI 510: taurobolio criobolioque in aeternum renatus.

[3]) Vgl. Marquardt a. a. O. III 87. Kaiser Elagabal unterzog sich der Bluttaufe des Tauroboliums (Lampr. Heliog. 7).

[4]) Vgl. Boissieu, Inscr. de Lyon p. 22—38. Taurobolien für Septimius Severus in Valence, Narbonne, Lyon. Siehe die Aufzählung der dem Severus erwiesenen Ehren bei Ceuleneer, essai sur la vie et le règne de Sept. Sév. p. 176—178. Vgl. C. I. L. V 818 (ein Sclave richtet in Aquila eine Mithrasgrotte ein pro salute eines Minenbesitzers in Noricum), VIII 8203 criobolium pro salute des Alexander Severus).

Wohlthat der göttlichen Gnade zu Theil werden zu lassen, so bedeckte sich der heidnische Priester mit Blut, um anderen die Wiedergeburt zu vermitteln.

Vergleichungen zwischen den Bräuchen im Mithrasdienst und den christlichen Sacramenten sind nicht neu. Schon die ersten christlichen Schriftsteller machen auf derartige Analogien aufmerksam. Ursprünglich zufällig, werden sie, je mehr das Christentum sich ausbreitete, um so deutlicher geworden sein, da jeder Kult damals das Bestreben hatte, in seine eigenen Ceremonien das aufzunehmen, was beim Nachbar Erfolg hatte. Firmicus Maternus stellt das neubelebende Blut Christi den Befleckungen des Tauroboliums gegenüber.[1]) Schon lange vor ihm waren andere noch eigentümlichere Bräuche des Mithraskultes, wie die Lustration der Neophyten, die Konfirmation der Eingeweihten, die Konsecration von Brod und Wasser, von Justin dem Märtyrer und Tertullian als teuflische Nachäffungen christlicher Einrichtungen, der Taufe, der Salbung, des Herrenmahles verschrieen worden.[2]) Und schon sehr früh erkannten die christlichen Apologeten im Mithrasdienst eine Form des Heidentums, deren Konkurrenz ihnen besonders gefährlich war, und sie bewiesen damit größeren Scharfblick als ihre heidnischen Kollegen.

Der Mithrasdienst war wie die meisten orientalischen Kulte, die wir betrachtet haben, eine an symbolischen Ceremonien reiche Religion. Neben den Bräuchen, welche die christlichen Autoren erwähnen, gab es noch sehr viele, die wir kaum kennen, deren Existenz aber feststeht: so die Riten der Reinigung und Sühnung.[3]) Von Porphyrius haben wir schon erfahren, daß die Mithrasdiener ihre Zunge mit Honig von allen Sünden reinigten und daß sie sich

---

[1]) 27, 8.

[2]) Just. apol. I 66 und dial. c. Tryph. 70; Tertull. de praescr. haer. 40: sed quaeritur a quo intellectus interpretetur eorum quae ad haereses faciant. A diabolo scilicet, cuius sunt partes intervertendi veritatem, qui ipsas quoque res sacramentorum divinorum in idolorum mysteriis aemulatur. Tingit et ipse quosdam, utique credentes et fideles suos; expiationem delictorum de lavacro repromittit, et si adhuc memini Mithrae, signat illic in frontibus milites suos; celebrat et panis oblationem et imaginem resurrectionis inducit et sub gladio redimit coronam. Vgl. de bapt. 5.

[3]) Siehe im Mihir Yasht (§ 11–124 Windischmann p. 14. 15) die auf die Reinigungen und Bußübungen im Mithraskult bezüglichen Vorschriften.

darin die Hände wuschen, um gegen Missethat gefeit zu sein. Die meisten dieser Ceremonien waren dazu bestimmt, den Durchgang der Gläubigen durch die verschiedenen Stufen ihrer Einweihung vorzubereiten, zu erklären oder zu versinnbildlichen. So nahmen die Affiliirten, welche an den Leontica, d. h. den von den „Löwen" des Mithras ausgeübten Ceremonien teilnahmen, verschiedene Tiergestalten an.[1]) Bei der Feier der Einführung eines Neulings in die Legion der „Krieger" des Mithras, setzte man ihm einen Kranz auf's Haupt, der auf einem Schwerte stak; er mußte denselben mit dem Rücken der Hand fortzustoßen suchen und erklären, daß sein einziger Kranz Mithras selbst sei. Von da ab war er durch eine Art ewiges Gelübde gebunden; er hatte sich dem Mithras bis zum Martertod geweiht; unter seinesgleichen erkannte man ihn daran, daß er fortan sich weigerte, einen Kranz aufzusetzen.[2])

Die Gemeinde des Mithras bildete eine geschlossene Gesellschaft, die Renan sehr treffend eine Art heidnischen Freimaurertums genannt hat[3]) und die sich in mancher Beziehung mit jener „Heilsarmee" berührt, mit der England seit einigen Jahren die Welt beglückt hat. Über den öffentlichen Kult sind wir in keiner Weise unterrichtet; wir wissen nicht einmal, ob die Mithrasdiener noch andere Feiern außer den für die Eingeweihten vorbehaltenen begingen. Ihr Hauptfest war das der neuerwachenden Sonne, am 25. Dezember, das heidnische Urbild für unser Weihnachten.[4]) Die religiösen Zusammenkünfte fanden in meist unterirdischen Kapellen statt, die in natürlichen Grotten errichtet waren oder aber in ihrem Inneren die Form einer Höhle hatten: auf der Hinterwand im Relief das Stieropfer des Mithras. Vielleicht gab es auch kleine

[1]) Porph. de abstin. IV 16: *περιτίθεται παντοδαπὰς ζώων μορφάς* (varias animalium formas sibi imposuit).

[2]) Tert. de cor. 15. Man begreift, wie wichtig diese Ceremonie war, wenn man bedenkt, daß der Mithrasdienst seine Anhänger vor allem in der Armee hatte.

[3]) Marc-Aurèle p. 577. Eunap. Vit. Phil. p. 52 (edid. Boissonnade) behauptet, daß die in die Mithrasmysterien Eingeweihten versprechen mußten, sich in keine anderen Mysterien einweihen zu lassen. Dieses Gebot zeugt mehr für das, was der Mithraskult beabsichtigte, als was er erreichte.

[4]) Vgl. darüber den Artikel Mithras von Bonet-Maury im Supplement der Encyclopédie des sciences religieuses, herausgegeben von Lichtenberger.

Seitenkapellen für andere, mit Mithras in Verbindung gesetzte Gottheiten. Das heilige Feuer brannte auf einem oder mehreren Altären (gewöhnlich sieben); Lampen, mit Perlen verziert, Wachskerzen in durchlöcherten Linealen aufgestellt, erhellten das Heiligtum. Der Gott war in verschiedenen Gestalten dargestellt, besonders als Jüngling, dessen Büste sich aus einem Pfeiler von unbehauenem Stein erhob. Neben ihm standen Urnen, Symbole der Quellen der Fruchtbarkeit. Statuen der Fackelträger (Morgen und Abend, oder Frühling und Herbst), Abbildungen der symbolischen Tiere, Reproductionen der ergreifendsten Scenen der Einweihung, Weihgeschenke, Bilder der weisen Männer, welche den Kult der Sonne oder des Mithras hatten verbreiten helfen, vervollständigten die Ausschmückung dieser kleinen Mithrastempel, deren Einrichtung uns nur unvollkommen bekannt ist.[1])

Gewiß gab es noch besondere Räume, in denen die Novizen und Affiliirten niederen Ranges den geheimnisvollen und furchtbaren Prüfungen Stand hielten, die ihnen das Recht gaben, in die höheren Grade der Hierarchie der Eingeweihten aufzusteigen.[2]) Auf eine nähere Untersuchung dieser Prüfungen und der einzelnen Grade, durch welche die Anbeter des Mithras hindurchzugehen hatten,

---

[1]) Über die „Mithräa" vgl. Porphyr. antr. nymph. 6. 17. 20; Roller, S. Clément de Rome (Rev. Archéol. Aug. 1872; vgl. Bolletino di arch. crist. 2. Serie 1870); Visconti, del mitreo annesso alle terme Ostiensi di Antonino Pio (annali 1864); Nicl. Müller a. a. O. (Beschreibung des vollständigsten Mithrastempels in Heddernheim); Burckhardt a. a. O. (2. Aufl.) p. 203. 204; A. Maury, hist. des rel. de la Grèce antique III p. 83 (der Kult der Cybele in den Höhlen); Windischmann a. a. O. p. 63 (Ursprung der Mithrasgrotte); C. I. L VI 725. 726. 733 749 u. s. w.

[2]) Tert. de cor. 15 schreibt vom Mithraskrieger: cum initiatur in speläeo. Vgl. den Brief von Le Blant aus Rom an die Académie des Inscr. et Belles-Lettres, vorgelegt in der Sitzung vom 24. April 1885, in welcher derselbe, nach Stevenson, Mitglied der Academie für christl. Archäologie in Rom, die Entdeckung eines Mithrasheiligtums an der via dello Statuto mitteilt. Oben sieht man zwei Zimmer, eines dreieckig, das andere viereckig; das letztere geschmückt mit Medaillons, davon eines mit der Inschrift: Apolonius Thyaneus. In diesem Saale wurden nicht, wie Le Blant will, die Philosophen geehrt, sondern die angesehensten Adepten oder Förderer des Sonnenkults. Unter diesen beiden Sälen hat man zwei unterirdische Gemächer entdeckt; eines, in der Art eines Badezimmers, war vielleicht für die Prüfungen bestimmt, das andere war das eigentliche Heiligtum, wie die Mittelgruppe des jungen Phrygiers, der den Stier ersticht, andeutet.

wollen wir uns nicht einlassen. Die Documente, welche uns darüber Aufschluß geben, sind sehr wenig zahlreich, unverständlich und stammen aus zu später Zeit, als daß man die sehr merkwürdige Disciplin dieser Mysterien daraus kennen lernen könnte. Wie groß war die Zahl der Grade? was bedeuteten sie? welche Vorrechte waren mit jedem einzelnen verbunden? Bei den alten Autoren findet man ziemlich viel verschiedene Namen für die Eingeweihten: Krieger, Rabe, Löwe, Hyäne, Perser, Sonnenläufer, Adler, Sperber, Vater u. s. w. Deuten aber diese Namen auf eben so viel verschiedene Grade hin oder sind nicht solche darunter, die die Eingeweihten desselben Grades nur nach dem Geschlecht oder nach den von ihnen zu verrichtenden Functionen unterscheiden sollen?[1]) Beachtung verdient, daß die Frauen so gut wie die Männer zu den höheren Würden zugelassen wurden,[2]) und daß jede Genossenschaft von Eingeweihten einen gewissen militärischen Charakter zur Schau trug. Eine streng organisierte Hierarchie, an deren Spitze der „Vater der Väter" stand, sicherte die Disciplin. Fast von Anbeginn wurde der Gläubige Krieger des Mithras: er kämpfte gegen das

[1]) Lajard a. a. O. zählt 12 verschiedene Grade: Krieger, Bromius oder Stier, Löwe, Geier, Strauß, Rabe, Greif, Perser, Helios oder Sonne, Adlervater, Sperbervater, Vater der Väter. Vgl. Montfaucon ant. expl. II 1 cp. 4. Hieron. epist. ad Laetam 57 nennt folgende acht: corax, nymphus (gryphius?) miles, leo, Perses, Helios, dromo, pater; das sind genau genommen nur sieben, da Helios und dromo augenscheinlich denselben Grad, nämlich den der Heliodromoi bezeichnen. Porphyr. de abstin. IV 16 schreibt: „So nennen sie die Mysten, die an ihren religiösen Festen teilnehmen, Löwen; die Weiber Löwinnen; die Ministrierenden Raben, und was die Väter anbetrifft, (?) so nennen sie dieselben Adler und Geier. Vgl. de autr. nymph. 15. Siehe auch die bereits citierten Stellen bei Justin und Tertullian, sowie C. I. L. VI 754. Die Affiliirten jeden Grades standen wahrscheinlich unter hierarchischer Leitung; vgl. Preller-Jordan Röm. Myth. II p. 417 Nr. 4. Marquardt a. a. O. III p. 86 unterscheidet sieben Grade: Raben, κρύφιοι (d. h. Männer des Schweigens), Krieger, Löwen oder Löwinnen, Perser, Sonnenläufer und Väter. Diese Einteilung scheint uns die beste: denn sie beruht auf epigraphischen Angaben. Diese 7 Grade finden sich auf allen Monumenten, mit Ausnahme desjenigen der Krieger. Aber wir wissen durch Tert. de cor. 15, daß es den Kriegergrad wirklich gab und daß derselbe sogar den Eingeweihten wichtige Verpflichtungen auferlegte.

[2]) Flavius Vopiscus, Aur. 4: die Mutter Aurelians war Priesterin der Sonne oder des Mithras in Sirmium.

Böſe, um ſich die Gunſt ſeines Gottes zu ſichern. In dem Maße, wie er avancirte, ward er ſeines Sieges über die untere Welt und ſeiner Teilnahme an der oberen, deren Freuden ihm Mithras verhieß, ſicherer, und wie ſein Gott ſtrebte er danach, unbeſiegbar zu werden. So darf man ſich nicht darüber wundern, daß der Mithraskult zu allererſt in der Armee feſten Fuß faßte.

Die Prüfungen, denen man ſich zu unterziehen hatte, um in die Gemeinde einzutreten oder in den Graden zu avancieren, ſollten die Seelenſtärke, die Standhaftigkeit der Kandidaten, ſowie die Größe ihres Vertrauens auf Mithras erweiſen. Es waren Abtötungen, wie ausgedehntes Faſten, Geißelungen, oder zuweilen gefährliche Kämpfe; bald mußte man den Flammen trotzbieten, bald den Gefahren des Waſſers zu entgehen ſuchen. Zahl und Art dieſer Prüfungen[1]) waren wohl nach den Gegenden, wo die Einweihungen ſtattfanden, und nach den Perſonen, welche aufgenommen zu werden wünſchten, verſchieden. Auf dem Bas-Relief von Heddernheim ſehen wir einen Neophyten im Schnee ſtehen; ſolche Marter konnte natürlich den Neophyten in Rom oder Oſtia nicht oft zugemutet werden. Andererſeits iſt es nicht wahrſcheinlich, daß Leute wie Commodus all der Härte der vollſtändigen Prüfungen unterworfen wurden.[2]) Schon damals ließen die Götter mit ſich reden; man würde ſich ſonſt die große Zahl der Mithrasdiener nicht erklären können. Nicht alle waren doch Helden. Es handelte ſich vor allem darum, auf die Einbildungskraft zu wirken, einen „Schein von Schrecken", um einen Ausdruck des Geſchichtsſchreibers Lampridius zu gebrauchen, zu erwecken.[3]) Nicht anders iſt's ja heutzutage mit den Prüfungen, welche die Freimaurer, um leichtgläubige Gemüter möglichſt in Schrecken zu verſetzen, angeblich ihren Candi-

[1]) Vgl. die Commentatoren Gregors von Nazianz zur orat. stelit. I in Jul. (edid. Morelli) p. 77. 89. orat. XXXIX p. 626. Elias von Creta II p. 325 ſpricht von 12 Prüfungen; Nonnus II p. 501, 510, 511 gar von 80. — Siehe die Ausſchmückung der Bas-Reliefs von Mauls in Tirol, von Neuenheim, Heddernheim, Oſterburken (Lajard Atlas Tafel XC bis XCIV). Vgl. Stark, 2 Mithräen (ſiehe oben S. 85 Note 2 und 3).

[2]) Lampr. Commod. 9.

[3]) Vgl. Bollettino della Commissione archeologica municipale (Rom 1874 Nr. 1); quattro monumenti mitriaci rinvenuti sull' Esquilino p. 234 bis 237 (Tafel XX): ſcheinbare Enthauptung, um den Neophyten zu prüfen.

daten auferlegen. Indessen liegt doch Grund zu der Annahme vor, daß bisweilen, sei es mehr zufällig, sei's aus übertriebenem Eifer, diese Prüfungen einem Menschen das Leben kosteten. Wahrscheinlich verdankt es der Mithraskult solchen Unfällen, daß er im Rufe stand, Menschenopfer zuzulassen.[1]) Hadrian mußte sie, wie es heißt, verbieten, und Commodus, der, sei es aus Böswilligkeit, sei es aus instinktiver Grausamkeit, von den orientalischen Priestern forderte, daß sie ihre blutigen Bußübungen bis aufs Äußerste trieben, machte sich in den Tempeln des Mithras thatsächlich des Mordes schuldig.

Wie alle diese orientalischen Religionen von einem zahlreichen Klerus bedient, verbreitete sich der Mithraskult mit reißender Schnelligkeit[2]) während des dritten Jahrhunderts, so zwar, daß er dem nicht minder raschen Vordringen des Christentums die Wage hielt und den Triumph desselben für einen Augenblick in Frage stellte.[3]) Wie die anderen orientalischen Götter, die wir an uns haben vorüberziehen lassen, hatte auch Mithras seine Herrschaftsprätensionen. Er strebte nach nichts geringerem denn als höchster, als einziger Gott anerkannt zu werden; und da die anderen nicht dazu gelangten, am Ausgang des dritten Jahrhunderts ihre Herrschaft zu entfalten, so mochten sich die Anbeter des Mithras, von Aurelian bis auf Julian[4]), in der Hoffnung wiegen, daß ihr Gott den endlichen Sieg davon getragen, daß dank der Dehnbarkeit und Weitherzigkeit ihres Synkretismus die unbesiegbare Sonne, der ewige Mithras die Götter des Orients und Occidents verdrängt habe, wie er in den sich immer mehr verbreitenden Spekulationen

---

[1]) Phot. Biblioth. 258. (Bekker p. 483); Socr. hist. eccl. III 2; Euseb. praep. evang. IV 16, 7; Porphyr. de abstin. II 56.

[2]) Die erste Inschrift, die von einem Priester der unbesiegbaren Sonne spricht, stammt aus der Zeit des Tiberius (Mommsen inscr. 6864). Siehe sacerdos (C. I. L. VI 715. 724. 733); antistes (VI 716. 737); pater (VI 723. 725. 726. 727. 732. 735. 738).

[3]) Renan Marc-Aurèle p. 579 sagt mit gutem Recht: „man kann wohl sagen, daß wenn das Christentum durch irgend eine tötliche Krankheit in seinem Wachstum aufgehalten worden wäre, die Welt dem Mithras gehört hätte."

[4]) Vgl. Himerius orat. VII 2 p. 510 (ed. Wernsdorf); Julian. orat. IV 201 (edid. Hertlein) oder (Spanheim) 155 B.; orat. VII 288 (p. 222 C.); Caes. p. 432 (p. 336 C.); Epist. 49. Vgl. Marquardt a. a. O. III 87 Nr. 9.

der Manichäer ſich an die Stelle Chriſti geſetzt hatte, und daß die religiöſe Einheit ſich um ihren Gott, den Neubelebenden, erſtanden ſei.

Aber das Mißlingen der von Julian unternommenen heidniſchen Reſtauration beſiegelte den Triumph der Erlöſung durch Chriſtus über die Wiedergeburt durch Mithras. Im Jahre 377 gab der Stadtpräfekt Gracchus den Befehl, die Mithrastempel zu ſchließen[1]), und trotzdem viele angeſehene Römer fortfuhren mit Zähigkeit an ihr zu hängen,[2]) verſchwand die Mithrasreligion, der im dritten Jahrhundert die Zukunft zu gehören ſchien, vom Schauplatz der abendländiſchen Welt, um dem Chriſtenthum Platz zu machen, wie ſie ſpäter im Morgenlande dem Islam weichen mußte. Der alte aſiatiſche Gott hatte aufgehört zu leben.

---

[1]) Hieron. epist. ad Laetam 57. Vgl. Sozom. V 7 (die Unruhen in Alexandrien unter Konſtantius, als die Chriſten die Symbole des Mithraskult ins Lächerliche zogen).

[2]) Siehe die Beweiſe bei Renan a. a. O. p. 580 Nr. 2. Mehrere der in unſeren Tagen wieder aufgefundenen Mithrasheiligtümer ſind augenſcheinlich gewaltſam geſchloſſen, dann verlaſſen worden. Siehe den Bericht der Academie des Inscr. vom 24. April 1885.

Kapitel IV.

Das ſynkretiſtiſche Heidentum.

1. Beſchaffenheit des religiöſen Synkretismus im dritten Jahrhundert. Seine Gattungen.

Noch nie hatte die Welt ſoviele Götter auf einmal geſehen: Götter aus dem Morgen- und Abendlande, uralte Bauerngottheiten italiſcher Stämme und junge, ſoeben erſt aus den Köpfen der Philoſophen als Hypoſtaſierungen abſtrakter Ideen entſprungene Gottheiten, göttliche Heroen aus der Vorzeit und gottgewordene Kaiſer von geſtern, ſchützende Mächte des altheiligen Herdfeuers, Genien und Dämonen als Lenker des Lebens der Einzelnen, ſie alle hatten ſich im Pantheon des römiſchen Kaiſerreichs ein Rendezvous gegeben und bildeten in der unendlichen Mannigfaltigkeit ihrer Eigenſchaften nnd Befugniſſe eine ebenſo buntſcheckige Geſellſchaft, wie die kosmopolitiſche Maſſe, die ſich Tag aus Tag ein durch die Straßen des kaiſerlichen Roms bewegte. Aus wie verſchiedenen Beſtandteilen war doch dieſe Götterwelt zuſammengeſetzt! Wir haben die hauptſächlichſten ihrer Gruppen an uns vorüberziehen laſſen. Neben den Göttern Griechenlands und Roms, neben den Gottkaiſern, den Genien und den Abſtraktionen, neben den ägyptiſchen, phrygiſchen, ſyriſchen und perſiſchen Göttern hätten wir noch andere anführen können, thraciſche galliſche, germaniſche Götter, deren Dienſt die Legionen bis in's Herz von Rom hineintrugen.[1]) Aber noch mehr

[1]) C. I. L. VI 2798. 2799. 2805. 2807 u. ſ. w. (Prätorianerinſchriften). vgl. Herod. VIII 3; Tertull. apol. 24; ad nation. II 8. Siehe auch Preller-Jordan röm. Myth. I 289 N. 1 u. 312 N. 2.

als eine genaue Aufzählung der einzelnen Gattungen verdient die Art ihrer gegenseitigen Beziehungen unsere Aufmerksamkeit. Wie lebten diese Götter unter einander? Wie stellten sich die Frommen des dritten Jahrhunderts das Beieinandersein einer so großen Zahl von Göttern vor, deren Ansprüche sich kreuzten und deren Eigenschaften sich mehr und mehr vermischten? Wir erkennen in einer derartigen religiösen Konception, mitten in einer hochgebildeten Gesellschaft, eine Erscheinung, die unsere geistige und religiöse Denkweise, uns moderne in die Form des Monotheismus gegossene Menschen so fremdartig anmutet, daß wir alle ihre Züge zu entziffern versuchen müssen, um sie wirklich verstehen zu können.

Das griechisch-römische Heidentum auf der letzten Stufe seiner Entwicklung ist nichts als ein einziger ungeheurer religiöser Synkretismus. Alle die Götter, deren nähere Bekanntschaft wir gemacht haben, leben mit einander in Rechtsgemeinschaft und Amtsgemeinschaft. Man unterscheidet sie noch von einander, aber man wirft sie doch durcheinander. Ein jeder hat seine Traditionen, seine Geschichte, seine eigene Herkunft, seinen Kult, seine Priester und seine Tempel; aber im Gemüt der Frommen schiebt sich der eine dem andern so leicht unter, daß sie überhaupt nur verschiedene Masken zu sein scheinen, hinter denen sich eine und dieselbe Gottheit verbirgt. Ihre Persönlichkeit gehört der Vergangenheit; jetzt ist sie unstät und schwankend geworden. Nach den Eingebungen ihrer Anbeter und den Bedürfnissen des Augenblicks vermischen und vereinigen sie sich und verdrängen einander. In einem Gott verehrt der Heide des dritten Jahrhunderts stets mehrere, und obwohl er nach einander zahlreichen eigentlich unter sich verschiedenenen Gottheiten huldigt, hält er dabei den Gedanken der Einheit des höchsten Gottes fest. Jeder Gott ist ihm eine besondere Ausdrucksform des Göttlichen; indem er diesen Gott anbetet, betet er das Göttliche an, wie sein Nachbar, der freilich einem anderen Gotte opfert. Aber er hält an der Mannigfaltigkeit und Vielheit seiner Götter fest, aus Gewohnheit und Geschmack; er liebt es, inmitten dieser göttlichen Legionen zu leben und an den so unendlich verschiedenartigen Bräuchen ihrer Kulte Teil zu nehmen.

Die Verwirrung beginnt mit der Ähnlichkeit der Symbole und der Zuteilung der gleichen Funktionen an verschiedene Götter. Wenn

zwei Gottheiten, die nichts miteinander zu thun hatten, ein gemeinſames Symbol hatten, ſo zögerten ihre Anbeter, die die Bekanntſchaft des Symbols vor der des Gottes machten, nicht, den neuen Gott mit demjenigen zu identifizieren, den ſie ſeit langer Zeit unter demſelben Symbole verehrten. Außerdem mußten ſich unter den Göttern, die von allen Ecken des Reiches zuſammenſtrömten, auch ſolche finden, die ſich gegenſeitig vollkommen deckten. Andererſeits waren die Gläubigen, welche dem Kult einer Gottheit im beſonderen huldigten, geneigt, ihr Attribute zuzuerkennen, die ihre Macht noch mehr hervortreten laſſen ſollten, ohne ſich wegen der anderen Götter zu beunruhigen, die die gleichen Attribute ſchon längſt beſaßen. In der Zeit z. B., in der wir uns befinden, ſchreibt man allen Göttern übernatürliche Heilungen zu.[1]) Dieſe dem Heidentum, wie ſchon Plutarch wußte,[2]) innewohnende Neigung zeigte ſich vornehmlich bei den verſchiedenen Prieſterſchaften orientaliſcher Gottheiten. Dem Dienſt eines beſonderen Gottes geweiht, nahmen ſie an der Ausdehnung ſeiner Machtbefugniſſe ein perſönliches Intereſſe. Jede dieſer einzelnen Gottheiten, Serapis, Iſis, Attis, Mithras gelangt ſo ſchließlich dazu, als allmächtig und alleinherrſchend zu gelten, da ſie alle göttlichen Funktionen in ſich darſtellt. Die natürliche Folge davon waren dann Vermiſchungen und Verbindungen zwiſchen den Göttern ſelbſt.

Man nehme den Serapis: als Gott der Heilkunſt tritt er in Beziehungen zum Apollo Salutaris, zu Äskulap, dieſer wiederum zur Hygiea; als Gott der Unterwelt wird er ein zweiter Pluto, während er als Sonnengott dem Helios oder Sol nahe gerückt und endlich als oberſter Gott mit Jupiter identificiert wird.[3]) Die große Mutter verwandelt ſich bald in Minerva oder Diana,[4]) bald erſcheint ſie als Ceres,[5]) oder nimmt die Geſtalt der ſyriſchen Göttin an, wie wir bereits geſehen haben. Während ein Tribun auf eine

---

[1]) Lucian. deor. conc. 11.

[2]) Plutarch. de Is. et Osir. 66. 67.

[3]) S. die Indices des C. I. L. unter Serapis. — Siehe z. B. eine Inſchrift an Jupiter Serapis (C. I. L. III 4560) aus Vienna in Pannonien. vgl. Lafaye a. a. O. p. 239. 248 ff.

[4]) Mommsen, Inscr. r. neap. 1399—1401.

[5]) Arnob. adv. gent. V 10.

Steinplatte zu Carvoran in Großbritannien einen Hymnus an die himmlische Jungfrau eingraben läßt, in welchem sie gleichzeitig als Göttermutter, Pax, Virtus, Ceres und als syrische Göttin angerufen wird,[1]) giebt sich Isis dem Rhetor Apulejus, dem sie in Person erscheint, als die eine Gottheit zu erkennen, welche in der ganzen Welt unter verschiedenen Gestalten und mannigfachen Namen verehrt wird: Göttin von Pessinus oder Göttermutter, cecropische Minerva oder Venus von Paphos, Diana Dictynna oder Proserpina, Ceres oder Juno, Bellona oder Hecate[2]); das hindert dann freilich den Apulejus nicht, all den anderen Göttern, die den Olymp bevölkern, seine Huldigungen darzubringen. Wir haben ja auch schon gesehen, wie die verschiedenen orientalischen Baale zu ebensovielen Jupitern wurden, nur unter irgend einem Beiwort versteckt, das ihre eigentliche Heimat verriet.

Der Synkretismus ist nun im höchsten Grade subjektivistisch. Es giebt eine große Menge von Inschriften, in denen die Götter einfach nach den Absichten, dem Geschmack oder den Launen der Dedicatoren zusammengestellt sind. Greifen wir einige heraus! Auf einem in Spanien gefundenen Stein liest man die Widmung: „an Juno, an Minerva, an die Sonne, den Mond, die allmächtigen Götter, an Fortuna, Merkur, den Genius Jupiters, den Genius des Mars, an Äskulap, an das Licht, den Schlaf, an Venus, Cupido, an die beiden Kastor, Ceres, den Genius der Victoria, die Genien des Ortes“[3]) und dazu fehlt noch die vierte Seite der Inschrift! In Afrika richtet ein gewisser Marcus Aurelius Decimus eine Widmung „an Jupiter Optimus Maximus, Juno, die Königin (des Himmels), an die heilige Minerva, die Sonne, Mithras (vielleicht die Mithrassonne), an Herkules, Mars, Merkur, den Genius des Ortes, an alle Götter und Göttinnen.“[4]) In Rom finden wir folgende merkwürdige Inschrift: „an Jupiter Optimus, die herrliche Sonne, die heilige Juno, Hera, die beiden Kastor und an Apollo.“[5]) Bei

[1]) C. I. L. VII 759 (aus dem dritten Jahrhundert). Virgo caelestis und Cybele neben einander bei Tert. apol. 10 und August. civ. dei II 4.

[2]) Apul. Metam. XI Cp. 5.

[3]) C. I. L. II 2407.

[4]) VIII 4578.

[5]) VI 413.

Utrecht ist eine aus dem dritten Jahrhundert datierte Inschrift von einem Legatus pro prätore gewidmet „dem Jupiter, dem höchsten, besten Gott, Apollo, der unbesieglichen Sonne (oder der unbezwinglichen Sonne und Apollo), der Luna, Diana, Fortuna, dem Mars, der Victoria, der Pax.“ [1]) Anderswo ist die Liste der verehrten Götter weniger lang, weist aber die tollsten Zusammenstellungen auf: „Jupiter Optimus Maximus und den Nymphen“, von einer Abteilung futterholender Reiter.[2]) Noch anderswo sind die Götter aus rein äußerlichen Gründen an einander gereiht. So stellen die Gallier, welche einen Gott mit einem Rade, den sie mit Jupiter identifizieren, verehren, in ihren Inschriften die Göttin Fortuna mit Jupiter zusammen, weil sie ebenfalls das Zeichen des Rades hat.[3])

Wenn man die Inschriften studiert, wird man auf einen sehr deutlichen Unterschied aufmerksam zwischen dem Synkretismus, wie er sich bei den Anbetern orientalischer Gottheiten zeigt, und demjenigen, der auf die Götter Griechenlands und Roms Anwendung findet. Der erstere geht auf vollständige Identifizierung der Götter aus: verschiedene Namen bezeichnen doch ein und denselben Gott oder ein und dasselbe Paar von Göttern. Auch finden sich verhältnismäßig wenige Inschriften, in denen orientalische Gottheiten im Verein mit anderen angerufen werden. Finden sich verschiedene Bezeichnungen, so sind sind sie nur Synonyme des Hauptnamens. Der Synkretismus dagegen, der auf die Götter Griechenlands und Roms Anwendung findet, zielt auf einen verschwommenen pantheistischen Polydämonismus ab, ohne feste Formen, in dem die Persönlichkeit des Gottes zu einer schwankenden wird. Man sieht in jedem Gotte eine besondere Gestaltung, eine unterschiedliche Darstellung der unendlichen Gottheit. Unter solchen Umständen ist es nur natürlich, wenn mehrere Götter auf einmal angebetet werden; man verehrt die Gottheit, wenn man sie in möglichst viel wohlthätigen Eigenschaften anruft. Wo wir heutzutage sagen würden: „dem höchsten Gott, der in den Himmeln thront, der das Licht spendet und Weis-

[1]) Orelli 1270.

[2]) C. I. L. VIII 4322.

[3]) S. H. Gaidoz, le dieu gaulois du soleil et le symbolisme de la roue (Rev. Archéol. März-April 1885) p. 194: J. O. M. et Fortunae reduci, Inschrift von Dijon (Bullet. épigr. de la Gaule I p. 58).

heit giebt, dem Gott, der Krieg und Frieden austheilt" ꝛc. — sagte der synkretistische Heide: „dem Jupiter Optimus Maximus, der Juno, dem Apollo (oder Sol), der Minerva, dem Mars (oder dem Genius des Sieges), der Pax" ꝛc.

Zur größeren Vereinfachung gab es auch Inschriften, die sich an eine ganze Kategorie von Göttern richteten, etwa an die Kriegsgötter[1]) oder Meergöttinnen[2]); noch öfter aber solche an alle Götter und alle Göttinnen.[3]) Das war nur logisch; so war man sicher, keine Thätigkeit und keine Gestalt der Gottheit zu vergessen. Man kam sogar dahin, alle Attribute der verschiedenen Götter an einer Figur darzustellen: die sogenannten Panthea, die wie Amulette begehrt waren.[4]) Je nach den Neigungen des Einzelnen bildete bald der eine Gott bald der andere den Mittelpunkt dieses Gemisches von Emblemen. Gab es doch Fromme, welche den Priapus bevorzugten.[5]) An diesem Punkte unterscheidet sich denn auch der griechisch-römische Synkretismus nicht mehr vom orientalischen, da er schließlich wie dieser bald den bald jenen Gott als den obersten betrachtet, von dem die andern nur Dubletten sind.[6])

Die Götter selbst unterstützen mit ihrem Beispiel diese synkretistischen Verbindungen und Vermischungen. Sie gewähren sich in ihren Tempeln Gastfreundschaft; sie unterstützen einander. Schon in weit zurückliegender Zeit hatten die fremden Götter, wenn die griechischen Städte sie hinausthaten, manchmal ein Asyl bei den andern Göttern gefunden, deren Kult gestattet war.[7]) Im dritten Jahrhundert bringen ihre Anbeter sie nicht mehr der Not, sondern dem eigenen Geschmack gehorchend zusammen. Die ihrem Ursprung

---

[1]) C. I. L. III 6224: Dis militaribus Genio Virtuti Aquilae sanctae Signisque Leg. I Ital. etc.

[2]) VII 319: Deabus matribus transmarinis et numini imp. Alexandri Aug. et Jul. Mameae etc.

[3]) C. I. L. III 1061 (J. O. M. et Consessui Deorum Dearumque); III 3418. 3899 (Diis Deabusque omnibus Genio loci), 3903; VIII 8710 (J. O. M. Ceterisque Dis Deabusque), 9233; VI 224 (Herculi invicto et Dibus [sic] omnibus Deabusque), etc.

[4]) Vgl. Marquardt röm. Staatsv. III 106; C. I. L. VI 100.

[5]) C. I. L. VI 1139.

[6]) Ausonius Epigr. 30.

[7]) Vgl. Foucart a. a. O. p. 131.

nach verſchiedenſten Götter werden im gleichen Tempel verehrt, Apollo und Sirona z. B., Merkur und Rosmerta, Iſis und die große Mutter.[1]) Zuweilen bilden ſie eine Art Götterhof, um den Ruhm der oberſten Gottheit zu ſteigern, ſo in jenem Tempel zu Hierapolis in Syrien, wo nicht nur Tauſende von Statuen von Königen und Prieſtern, ſondern außerdem zahlreiche Abbildungen wirklicher Gottheiten das Heiligtum ſchmückten.[2]) Zuweilen ſchreiben ſie ihren Gläubigen einfach vor, einem andern Gott zu huldigen. So befiehlt die heilige Dea Caeleſtis von Karthago einem ihrer Anbeter, dem Merkur einen Altar zu errichten.[3]) Jupiter von Dolichaenum, ein Baal, läßt der heiligen Juno einen marmornen Altar darbringen[4]); und die „Dii Montenſes" d. h. die Götter der ſieben Hügel Roms, befehlen einem Prieſter des Silvanus und einigen Mithrasdienern dem Jupiter Fulgurator ein Denkmal zu errichten.[5]) Auch machten ſich die Prieſter nichts daraus, mehreren Göttern zugleich zu dienen. Dieſe Kumulierung war bei den Römern gewiß nichts neues[6]); aber uns berührt es eigentümlich, wenn wir ſie auch bei den Göttern angewendet ſehen, die ein jeder es darauf abgeſehen hatten, der höchſte Gott zu werden.[7]) Unſerem chriſtlichen Monotheismus fällt es ſchwer zu verſtehen, wie man zwei Herren auf einmal dienen kann; für den ſynkretiſtiſchen Heiden war das die natürlichſte Sache von der Welt. Die zwei Herren waren ja im letzten Grunde doch nur einer.

Wir kennen nur ſehr unvollſtändig die Lehre der Myſterien, welche in den meiſten im dritten Jahrhundert beliebten Kulten für

---

[1]) Orelli 2407, 5909; C. I. L. V 4007.

[2]) Lucian, de Dea Syra 35–40.

[3]) C. I. L. VIII 8423.

[4]) VI 367; vgl. III 1614 (Äsculap läßt dem Jupiter Dolichenus ein Denkmal errichten).

[5]) Orelli 1238.

[6]) Vgl. Marquardt a. a. O. III p. 225.

[7]) Z. B. Diener der Serapis und der Bellona (Orelli 2316), Prieſter der Iſis und Cybele (Inscr. Neap. 1090); Prieſter der großen Mutter, der Dea Syra und der Iſis (Inſchr. von Brindiſi bei Preller-Jordan a. a. O. II p. 399 N. 1); Clea, Bacchantin und Prieſterin des Oſiris zu Delphi (Plutarch. de Is. et Osir. 35). Im vierten Jahrhundert Unmaſſe von Beiſpielen. Vgl. Marquardt, p. 87. 88.

die Eingeweihten allein gefeiert wurden. So viel ist aber sicher, daß sie ungemein synkretistisch war. Man braucht nur zu sehen, wie die Eingeweihten von ihren Göttern sprechen, was ein Aristides über den Serapis, ein Apulejus über die Isis lehrt, was die Fragmente von orphischen Hymnen, die auf uns gekommen sind, enthalten,[1]) endlich was wir aus den Mithrasmysterien entnehmen können, um keinerlei Zweifel über diesen Punkt zu hegen. Überall herrscht der Synkretismus, in den Glaubensweisen, in den Bräuchen, die mehr und mehr einander assimiliert werden, in den Äußerungen des Aberglaubens: das verraten die Amulette und die Zauberer, die immer gern gesehen sind, wer auch immer der Gott sei, in dessen Namen sie ihr Wesen treiben. Selbst die religiöse Architektur kombiniert die Stilarten, wie die Gläubigen ihre Götter; die Erfordernisse des Kultes, die jeweiligen Volksgewohnheiten verlangen das. Die Dea Syra wird in einem Tempel, der in ionischem Stil erbaut, in seinem Innern wie ein syrisches Heiligtum eingerichtet ist,[2]) verehrt; Isis und Serapis empfingen ihre Anbeter in Gebäuden, die nach den Grundsätzen griechischer Kunst erbaut, den Erfordernissen des ägyptischen Kultes angepaßt waren, mit mehr oder weniger kunstvollen Nachahmungen des alten ägyptischen Kultes.[3])

Aus seinem Ursprung ergiebt sich von selbst, daß der Synkretismus unendlich mannigfach sein mußte. Wir sagten schon, daß kein religiöses Prinzip so sehr den Subjektivismus begünstigt. Jeder nimmt aus jedem Kult, was ihm beliebt und macht sich seine eigene Religion, indem er die verschiedenen Elemente, die er sich zusammengesucht hat, zurecht zimmert oder auch sie nach einander nutzbar macht, wie sich ihm grade eine Gelegenheit bietet. Der Synkretismus paßt der Masse so gut wie dem Philosophen: aber freilich bedeutet er beiden nicht dasselbe. Der Synkretismus der großen Menge ist ein unüberlegter. Die Zahl derjenigen, die wissen, was

---

[1]) Vgl. Plutarch. a. a O. 28; Euseb. praep. evang. III 9, 1 ff.; XIII 12, 5; 10, 55 und 13, 62; X 8, 2 ff., orphische Citate voll naturalistischem Pantheismus.

[2]) Lucian, de Dea Syra 30.

[3]) Vgl. G. Lafaye a. a. O. p. 180 und die ganze Beschreibung des Isium in Pompeji.

sie glauben, ist ja stets beschränkt; um so mehr, je weniger scharf formuliert und je weniger genau umschrieben die Glaubensformen oder Lehren sind. Die Menge war nicht im stand, den verstandesmäßigen Synkretismus der Philosophen zu erfassen. Wenn sie die neuen Götter annahm, wenn sie ihren Kult in Verbindung setzte mit dem derjenigen Gottheiten, die sie seit langem zu verehren gewohnt war, so gehorchte sie einem verborgenen Instinkt; unbewußt arbeitete sie mit an der Entwicklung, die jede Religion durchmacht, wenn ihre Adepten mit den Anhängern anderer gleich- oder höherwertiger Religionen in regelmäßige Berührung kommen. Zwischen diesen Religionen findet dann ein ähnlicher Austausch statt wie es durch Endosmose bei zwei Flüssigkeiten der Fall zu sein pflegt, die durch eine poröse Scheidewand getrennt sind. Der Polytheismus endigt naturgemäß im Synkretismus. Der römische Polytheismus eignet sich, wie wir bald sehen werden, ganz vorzüglich für diese Umwandlung. Die Philosophen haben sie nicht geschaffen; sie haben nur die Veränderungen, die sich durch die Gewalt der Thatsachen den Heiden der alten Welt von selbst aufdrängten, in wissenschaftliche Formeln gekleidet.

Der Synkretismus der heidnischen Menge ist der solcher Gläubigen, welche nach größerer Befriedigung ihrer religiösen Bedürfnisse suchen, ohne daß es ihnen auf Glaubensstrenge sonderlich ankäme. Wenn sich die Frommen zum Tempel der Dea Syra begaben, um am Frühlingsfest teilzunehmen, huldigten die einen der Derceto, die anderen glaubten zur Rhea, noch andere zur Juno in Beziehungen zu stehen. Dennoch vertrugen sie sich mit einander in ein und demselben Kult, weil sie dort die religiöse Erbauung fanden, die sie suchten, und weil sie ein unbestimmtes Gefühl davon hatten, daß diese verschiedenen Göttinnen mit einander in engen Beziehungen stehen möchten. Und wenn die römischen Frauen, mehr als ihre Männer für die neuen Kulte begeistert, von einer öffentlichen oder privaten Ceremonie zu Ehren der alten Schutzgötter des Vaterlandes oder Herdes zu einem Gottesdienst im Heiligtum der Isis gingen, so hielten sie sich darum nicht für untreu gegen ihre angestammten Götter, nicht anders als unsere heutigen Frommen, die aus einer Kirche, wo sie ihren Schutzpatron angebetet haben, in eine andere gehen, um sich dort vor dem „Herzen Jesu“ niederzu-

werfen. Ihre Götter waren nicht eiferſüchtig oder diejenigen, welche auf ausſchließliche Verehrung Anſpruch erhoben, drangen damit nicht durch.

Neben dieſem naiven Synkretismus der gläubigen Menge, die damit dem Inſtinkt mehr als dem Verſtand gehorchte, gab es nun in den großen Städten, beſonders in Rom, noch den der Blaſierten, die ſich einem Kulte nach dem anderen hingaben, in der Hoffnung, neue Zerſtreuungen und noch unbekannte Aufregungen zu erleben. Der Kaiſer Commodus iſt dafür das ausgezeichnetſte Beiſpiel. Heut ſpielt er ſich als Herkules auf und vergnügt ſich damit, daß ihm in dieſer Eigenſchaft geopfert wird. Morgen iſt er Iſisdiener geworden, ſchert ſeinen Kopf, trägt den Anubis in den Prozeſſionen und ſetzt den gleichen Ehrgeiz darein, ein eifriger Anbeter zu ſein, wie Tags zuvor ein opferfordernder Gott. Er beteiligt ſich an der Raſerei des Kultus der Bellona; aber er will nicht, daß man ihn um das Vergnügen bringt, Blut fließen zu ſehen; er fordert, daß die Prieſter in ihren Verzückungen ſich blutige Wunden beibringen. Derſelbe Eifer bei der Teilnahme an den Mithrasmyſterien! Die Prüfungen, denen er die Neophyten unterwirft, führen bei einigen zum Tode. Der Kaiſer mußte ſich eben amüſieren.[1]) Andere, ohne gerade ſehr gläubig zu ſein, vergnügten ſich als „Dilettanti“ an all den Ceremonien, die oft nur originell, oft aber wirklich eindrucksvoll waren, grade wie heutzutage ſo viele Menſchen, ohne von der Wahrheit des katholiſchen Dogmas überzeugt zu ſein, ſchöne Kirchen zu beſuchen und ſchöne Kirchenmuſik zu hören lieben. Vorausgeſetzt, daß das Feſt heiter, der Tempel ſchön geſchmückt und die Ceremonien geeignet waren, etwas geiſtig anzuregen, kam es

---

[1]) Lamprid. Commod. 9. — Man hat die Vermutung ausgeſprochen, daß der Eifer des Commodus für dieſe fremden Kulte auf politiſche Motive zurückzuführen ſei (Lafaye a. a. O. p. 63). Dieſe Erklärung könnte man begründen, wenn es ſich um eine Perſönlichkeit wie Pescennius Niger handelte, der ſich die Syrer günſtig ſtimmen wollte, um gegen Severus zu kämpfen. (Dio LXIX 16; Capitolin. Marc. Phil. 23. 26; Spartian. Niger 6; Herod. II 7. 8.) Dem Commodus hätte die Art, wie er die orientaliſchen Kulte feierte, ſchwerlich viel Popularität unter den verſchiedenen Prieſterſchaften dieſer Kulte verſchafft. Er folgte den ſynkretiſtiſchen Tendenzen der Zeit. Auch Caracalla opfert allen Göttern, deren Heiligtümern er begegnet (Spartian. Carac. 9; Dio. LXXVII, 23; Herod. IV 8. 13. Vgl. Eckhel, doctr. numm. VII p. 212. 214. 357. 372. 383. 395.).

auf den Gott, den man feierte, wenig an. Alle Götter hatten ihr Gutes, wenn sie nur nicht exclusiv sein wollten; es kam nur darauf an, daß es welche gab. Das ist ungefähr der Standpunkt des Heiden Caecilius im Dialog des Minucius Felix.

Indessen liefert im dritten Jahrhundert die gebildete Gesellschaft immer weniger derartige Blasierte. Je allgemeiner das Interesse für religiöse Fragen wurde, um so mehr kam der verstandesmäßige philosophische Synkretismus auf, bis er seinen höchsten Ausdruck im Neuplatonismus findet. Die Versuche religiöser Reform, welche er selbst in der Umgebung der Severer veranlaßte, verdienen besonders studiert zu werden. Hier genügt es, im allgemeinen diese dritte Form des Synkretismus, den der Philosophen, zu charakterisieren. Sie machen es mit den Religionen wie mit der Philosophie. Alle Schulunterschiede sind verschwunden, die Systeme in einander übergegangen; nur irreligiöse Lehrsätze sind verpönt. Ob sie nun pythagorisierende Platoniker oder platonisierende Pythagoräer sind, auf jeden Fall sind sie Eklektiker aus Neigung und Beruf, und sie halten sich für um so weiser, je mehr sie die gemeinsame Wahrheit erkannt haben, die allen Systemen und jeder Kultur zu Grunde liegt.

Grade so verhält es sich für sie mit der Religion. Von Plutarch bis zu Porphyrius ist es das Ideal der Philosophen, die religiöse Wahrheit zu erfassen, die eine, unveränderliche, unter all den verschiedenen Gestalten, die sie in den Sagen und Überlieferungen der Völker angenommen hat. Ihr religiöser Synkretismus unterscheidet sich also seinem Wesen nach nicht von dem der Menge; sie suchen nur nach einer schärferen Formulierung; sie zeigen die wesentliche Einheit der Religionen klarer auf und haben das Bestreben, das Band nachzuweisen, welches jede von ihnen mit der allgemeinen Religion verknüpft. Bei ihnen heiligt der Zweck die Mittel, und ihre Einbildungskraft kommt dabei nie zu kurz. Dank der allegorischen Methode und der mangelnden Kritik, schweißen diese Denker, denen der Sinn für geschichtliche Wirklichkeit gänzlich abhanden gekommen ist, die verschiedenen Religionen mittelst spekulativer Deutungen zusammen und vereinigen ihren philosophischen Eklektizismus und religiösen Synkretismus zu einem allumfassenden, aber nebelhaften Ganzen.

Plutarch ist der eigentliche Vater dieser weniger in der Methode als in den Grundsätzen wissenschaftlichen Religionsphilosophie. Er zuerst hat ihr genauen Ausdruck gegeben, wenn er sagt: „Es giebt nicht verschiedene Götter für verschiedene Völker, es giebt keine barbarischen und keine griechischen Götter, nicht Götter des Nordens und des Südens. Wie Sonne und Mond allen Menschen leuchten, wie Himmel, Erde und Meer für alle da sind, trotz der großen Verschiedenheit der Namen', mit denen man sie bezeichnet: ebenso giebt es eine einzige Weisheit, welche in der Welt herrscht, eine einzige Vorsehung, welche sie regiert; dieselben Mächte weben überall; die Namen wechseln und die Formen ihrer Verehrung; und die Symbole, welche den Geist zum Göttlichen erheben, sind bald deutlich bald dunkel." [1]) Plutarch hat einen Teil seines Lebens daran gesetzt, diesen Gedanken zum Durchbruch zu verhelfen.

Auch Celsus, der Verteidiger des Heidentums gegen die Christen, weiß sehr wohl, daß es nur einen Gott giebt und daß man ihn fortwährend anbeten soll. Aber gleichzeitig empfiehlt er allen Völkern, ihre angestammten Kulte beizubehalten und ihren besonderen Göttern zu huldigen. Diese Götter sind ja die Diener des höchsten Wesens; sie sind seine Vertreter, seine Bevollmächtigten; jeder von ihnen hat ein besonderes Geschäft und seinen eigenen Wirkungskreis in der Leitung der Welt, wie die Satrapen oder Prätoren mit der Verwaltung der verschiedenen Provinzen in einem ungeheuern Reich betraut sind. Es heißt Gott ehren, wenn man die Götter anbetet, wie man dem Herrscher huldigt, wenn man seine Vertreter achtet.[2])

Seien sie nun Formen des höchsten Wesens, seien sie seine Bevollmächtigten, seien sie Wesen, die aus ihm hervorgegangen sind, um den Menschen als Mittler in ihren Beziehungen zur Gottheit zu dienen, jedenfalls haben die Götter aller Völker ein Recht zu existieren. Maximus von Tyrus sagt uns warum. Wir sind unfähig, das Wesen des höchsten Gottes zu begreifen, der der Vater aller Dinge, über Zeit und Natur erhaben ist, das unnahbare Wesen, dem der Mensch nicht einmal einen passenden Namen zu geben vermag. Wir rufen, um uns ihm zu nähern, die Namen, die lebenden Wesen, die symbolischen Darstellungen, die Elemente der Natur zu

[1]) de Is. et Osir. 67 vgl. 68.

[2]) Orig. c. Cels. VIII 35. 37. 63. 66; VII 68; V 6. 25. 41; VI 80.

Hilfe: vom Wunſch ihn zu begreifen durchglüht, helfen wir unſerer Ohnmacht dadurch auf, daß wir ihn nach allem nennen, was wir Gutes und Schönes kennen. Worauf es ankommt, iſt ihn kennen zu lernen. Wenn die Griechen das durch die Kunſt des Phidias, die Aegypter durch den Tierdienſt, andere durch die Verehrung eines Fluſſes oder des Feuers erreichen, was bedeutet die Verſchiedenheit ihrer Kulte, wenn ſie nur ihre Götter kennen, ſie lieben, ſie ſtets im Gedächtnis haben![1]) Ihre poetiſchen Sagen lehren in volkstümlichem und phantaſtiſchem Gewande die gleiche Wahrheit, die die Philoſophie verkündet: Jupiter iſt ſtets die höchſte Vernunft, ſtets der Urgrund, von dem alles kommt und dem alles gehorcht; Athene, die Weisheit; Apollo, die Sonne; Neptun, der Hauch, der über Erde und Meer dahinzieht.[2])

An dieſen Beiſpielen kann man die kleinen Schattirungen beobachten, welche den Synkretismus der verſchiedenen Philoſophen unterſcheiden. Die Perſönlichkeit der Götter iſt mehr oder weniger ſtreitig, je nachdem ſie nur als unterſchiedliche Bezeichnungen einer und derſelben Gottheit oder als wirkliche, dem höchſten Gott untergeordnete Weſen betrachtet werden, mit anderen Worten, je nachdem ſie vom philoſophiſchen Standpunkt mehr als Abſtraktionen, oder vom religiöſen mehr als überlieferte Götter betrachtet werden. So finden wir im philoſophiſchen Synkretismus dieſelben beiden Tendenzen wieder, die uns die Inſchriften im volkstümlichen Synkretismus zu beobachten ermöglichten: bei den einen läuft er auf einen ſehr biegſamen Monotheismus, bei den anderen auf einen pantheiſtiſchen Polydämonismus hinaus.[3])

In den ſogenannten Hermesſchriften finden wir beide Tendenzen;[4]) dieſelben ſind einer jener zahlreichen Verſöhnungs-

---

[1]) Maxim. Tyr. diss. VIII 10.

[2]) Diss. X 6 ff.

[3]) Die ſynkretiſtiſche Entwicklung hat faſt überall den gleichen Verlauf. Ueber die ſynkretiſtiſche Theologie der ägyptiſchen Prieſter vgl. C. P. Tiele, Histoire comparée des anciennes religions de l'Egypte et des peuples sémitiques franz. Ueberſ. von G. Collins (Paris, Fiſchbacher 1882) p. 101—102. 133.

[4]) Die meiſten Fragmente, die unter dieſem Namen gehen, gehören in der jetzigen Form ins dritte Jahrhundert (vgl. Bernays, über den Dialog Asclepius in den Monatsberichten der Berliner Academie 1871 Sept.) Zeller, die Philoſ. der Griechen 3. Aufl. III 2 p. 225 A. 2. ſcheint uns mit Unrecht ihre Abfaſſung

verſuche zwiſchen einer moniſtiſchen Philoſophie und einer polytheiſtiſchen Religion; ſie bilden eine Apologie des überlieferten Heidentums vor dem Forum des Verſtandes, ſo ſehr, daß man ſich fragt, worauf es den Verfaſſern mehr ankommt, die einmal exiſtierenden Kulte zu ſchützen oder eine höhere philoſophiſche Lehre zu verbreiten. Für ſie iſt das ein und dasſelbe. Man könnte dasſelbe vom Neuplatonismus ſagen,[1]) in dem der religiöſe Synkretismus der Philoſophen ſeinen vollkommenſten Ausdruck findet, beſonders von der Zeit ab, wo die Schüler des Plotinus, Porphyrius und Jamblichus ſeinen heidniſchen Charakter verſchärft hatten.

Entſtanden gegen die Mitte des dritten Jahrhunderts, bringt der Neuplatonismus in den großartigen Formen der mächtigen Dialektik Plotins die Empfindungen und Ueberzeugungen, welche die ernſten Gemüter in der Geſellſchaft, aus der er hervorgeht, bewegen, in ein Syſtem; er iſt die Reſultante der philoſophiſchen und religiöſen Arbeit, die in der Epoche der Severer abgeſchloſſen wird. Der Synkretismus iſt der Daſeinsgrund der neuplatoniſchen Religionsphiloſophie. Die gemeinſame Wahrheit in allen früheren Syſtemen aufweiſen und zeigen, daß dieſe ſich mit der gemeinſamen Wahrheit in den früheren Religionen vollkommen verträgt, das iſt das doppelte Ziel, welches ſie ſich vorgeſetzt hat. Sie iſt eine Syntheſe des philoſophiſchen und religiöſen Synkretismus. Im Prinzip iſt ſie durchaus moniſtiſch; in Wirklichkeit läuft ſie auf einen pantheiſtiſchen Polydämonismus von ſolcher Reichhaltigkeit hinaus, wie man es ſich nur denken kann. Im Prinzip giebt es nur einen Gott, das „Göttliche", und untergeordnete Gottheiten, die nichts als perſonificierte Abſtraktionen (Hypoſtaſen) ſind,[2]) oder belebte Himmelskörper (die Geſtirne);[3]) die überlieferten Götter ſind

in die letzten Jahre des dritten Jahrhunderts herabzurücken. — Siehe Stobaeus Ecl.. I 750 (vgl. 468 ff.); den Pömander (im Hermes Trismegiſtos, überſetzt von Menard Paris 1866, p. 1) und Gedanken (Definitionen Ὅροι) des Asklepios gerichtet an den König Ammon (ebenda p. 285).

[1]) Siehe die vortreffliche Darſtellung der neuplatoniſchen Philoſophie bei Zeller a. a. O. III 2 p. 419 ff., beſonders das Kapitel über die Religion nach Plotinus p. 619 ff. und nach Porphyrius p. 664 ff.

[2]) Ennead. V 5, 3 in init. (Didot); V 8, 3 (edit. Basel. 1580 p. 544); V 8, 4. 5 (p. 547 B); 8, 9 (p. 550 C).

[3]) II 9, 8 (p 206 E); V 1, 2 (p. 483 E); 8. 3 (p. 544 C), III 5, 6 (p. 296 A).

nur Dämonen, d. h. Mittelweſen zwiſchen Gott und Menſch. In Wirklichkeit werden dieſe Dämonen wie Götter angebetet; die Mythen, welche von ihnen erzählen, werden allegoriſch ausgelegt als ſeien ſie nur Symbole abſtrakter Prinzipien. Apollo iſt die Einheit im Gegenſatz zur Vielheit; [1]) die große Mutter iſt die Materie; der Kult des Phallus gilt der ſchöpferiſchen Kraft des Logos [2]) u. ſ. w. Alle die alten heidniſchen Götter finden Platz in den offenen Reihen der Dämonen und treten nach Belieben in Beziehungen zu einander. Sind ſie nicht ſchließlich ebenſogut wie die anderen Weſen der Schöpfung Emanationen des abſoluten Gottes? [3]) Ueber alle Sagen, alle Ueberlieferungen, allen Aberglauben breitet die Deutung, welche in ihnen eine tiefe philoſophiſche Wahrheit erkennt, ihren ſchützenden Mantel. So machten es die orthodoxen proteſtantiſchen Theologen aus der Schule Hegels, die die ganze traditionelle Dogmatik ihrer Kirche retteten, indem ſie nachwieſen, daß das Dogma nur die konkrete Geſtaltung des Syſtems ihres Meiſters ſei. In dem Maße, wie das Chriſtentum ſeine Macht ausdehnte, widmete ſich auch die neuplatoniſche Philoſophie mehr und mehr ihrer apologetiſchen Miſſion zu Gunſten des heidniſchen Synkretismus. Wir würden die Grenzen überſchreiten, die wir uns geſteckt haben, wollten wir ſie bei dieſem Unternehmen begleiten. Es kommt aber darauf an feſtzuſtellen, daß der religiöſe Synkretismus der römiſchen Geſellſchaft im dritten Jahrhundert in ihr ſeine endgültige wiſſenſchaftliche Geſtaltung gefunden hat.

2. Urſachen, die den Synkretismus in der griechiſch-römiſchen Geſellſchaft des dritten Jahrhunderts begünſtigten.

Die religiöſe Entwickelung im Heidentum führt notwendig zum Synkretismus. Nicht überall kommt er zu ſolcher Blüte

---

[1]) V 5, 6 (p. 525 D).

[2]) III 6, 19. (p. 321 F.)

[3]) Ebenſo läßt bei den Hindus die pantheiſtiſche Philoſophie der Vedanta untergeordnete Götter, die man als Mittler zwiſchen Gott und Menſch betrachtet, ruhig zu. Vgl. Goblet d'Alviella, l'évolution religieuse contemporaine chez les Anglais, les Américains et les Hindous (Paris, Bruxelles 1884) p. 281.

wie in der griechisch-römischen Gesellschaft des dritten Jahrhunderts, aber im Keime existiert er in allen heidnischen Religionen. Ueberall nämlich haben die Heiden die Neigung, mit ihren eigenen Göttern die Gottheiten der Völker, zu denen sie in nähere Beziehungen treten, zu identificieren oder auf ihre Götter die Attribute, die sie bei den Gottheiten der anderen bemerken, zu übertragen. Diese Neigung tritt um so mehr hervor, je höher der Grad von Civilisation ist, den die Völker, mit denen sie es zu thun haben, bereits erreicht haben: denn einer fortgeschrittenen Civilisation entsprechen gewöhnlich aufgeklärtere Anschauungen von der Gottheit, und dann wird die Besorgnis, die eigenen Götter möchten, und sei es nur in wenigen Beziehungen, nicht ebenbürtig sein, nur dringlicher.

Jedermann weiß, daß die Griechen und Römer schon sehr früh zu derartigen Assimilationen fortgeschritten sind. Zur Zeit Herodots werden die ägyptischen Götter ganz einfach mit den griechischen identificiert. Isis ist Demeter, Osiris wird Dionysos, Horos erscheint unter dem Namen Apollo.[1]) Zuweilen hat man dies Verfahren getadelt, da es von dem Hochmut und der Engherzigkeit der Griechen zeuge, die überall nur ihre eigenen Götter sehen wollten; dann wieder hat man es in den Himmel gehoben als einen Beweis wirklichen religiösen Sinnes, der es ihnen möglich machte, in allen menschlichen Glaubensformen einen gemeinsamen Gehalt zu erkennen. Uns scheint weder solch übertriebener Lobspruch noch solche Verachtung am Platz zu sein. Die griechischen Reisenden und Geschichtsschreiber wurden ganz naturgemäß schon durch den Wunsch verstanden zu werden dahingeführt, die dem griechischen Publikum fremden Götter mit bekannten Namen zu bezeichnen. Wie sollte man denen, die nie davon hatten sprechen hören, begreiflich machen, was eine Isis sei? Dadurch, daß man sie als eine ägyptische Demeter vorführte, da unter den den Griechen bekannten Gottheiten Demeter diejenige war, die ihr am nächsten kam. Wir machen es jetzt nicht anders. Wollen wir mit einem einzigen Worte ausdrücken, was eine Gottheit, welche die Schönheit und die Liebe personificiert, darstellt, so sagen wir: „eine Venus“. Um die Ordnung des täglichen Gottesdienstes in den Isistempeln zu verdeutlichen, sprechen

[1]) Herod. II 42. 59. 144.

wir von Frühmeſſen und Veſpern,[1]) indem wir ſo von dem uns allbekannten katholiſchen Kultus Bezeichnungen borgen, die vergleichsweiſe auf den Iſisdienſt übertragen werden können. Das Heidentum mit ſeinen vielen Göttern, von denen jeder eine Eigenſchaft oder eine Thätigkeit der Gottheit darſtellt, geſtattet das gleiche Verfahren, um fremde Götter dem Verſtändnis näher zu bringen. Man braucht Urſprung und Daſeinsgrund des Synkretismus nirgend anders als im Heidentum ſelbſt zu ſuchen.

Aber um zu ſolcher Blüte, zu ſolcher bewußten und begründeten Entfaltung zu gelangen, die dem dritten Jahrhundert in der Religionsgeſchichte ein ſo eigenartiges Anſehen giebt, mußte der griechiſch-römiſche Synkretismus von anderen Urſachen begünſtigt werden, die man ſich deutlich zu machen hat, wenn man eine klare Vorſtellung von ſeiner Geſtaltung und ſeinem Schickſal bekommen will. Die Römer wie die Griechen aſſimilierten ihren eigenen Göttern die Lokalgottheiten der Völker, die ſie unterwarfen, da ja überhaupt die Art, wie ſie mit anderen Völkern in Beziehung traten, darin beſtand, ſie zu unterwerfen; und die unterworfenen Völker beeilten ſich, ihnen entgegenzukommen.[2]) Von Anbeginn ihrer Geſchichte laſſen ſie ſich von den fremden Göttern ſo bezaubern, daß ſie ſich ihnen geradezu hingeben. Seit der Epoche der Tarquinier, ſeit den erſten Berührungen mit Etrurien einerſeits, den griechiſchen Kolonien in Italien, beſonders mit Cumae andrerſeits, iſt die Religionsgeſchichte Roms nur eine Kette von Anleihen; bald iſt es der Aberglaube etruskiſcher Haruſpicin, bald ſind es die griechiſchen Gottheiten mit ihrem Heer von Ceremonien und Feſten, die ſich in Rom feſtſetzen, voran die kapitoliniſche Trias. Die alten Gottheiten werden nicht unterdrückt; die einen ziehen ſich aufs Land zurück, die anderen ſuchen ſich mit den neuen Göttern zu vertragen. Aber

---

[1]) Siehe z. B. den Aufſatz von Böttiger: Die Iſis-Veſper in ſeinen Miscellanea II p. 210 ff.

[2]) Siehe bei Boiſſier a. a. O. I p. 340 ff. Beiſpiele von Kombinationen von Göttern: Jupiter und Vulkan mit Eſus und Tarvus in Paris; Apollo Belenus im ciſalpiniſchen Gallien, Minerva Beliſana in den Pyrenäen u. ſ. w. Von Jupiter und den ſyriſchen Baalen war bereits die Rede. Siehe die Kapitelſchlüſſe über die Beſtandteile des Synkretismus. Julius Caeſar und Tacitus ſtellen galliſche und germaniſche Götter mit römiſchen zuſammen.

ſie thun es auf ihre Koſten. Mit den ſibylliniſchen Büchern erſcheint der Apollodienſt; durch die Vermittlung ihrer Ausleger kommen nach und nach auch andere Götter auf.

Im Jahre 496 werden Ceres, Liber und Libera, mit anderen Worten Demeter, Dionyſos und Perſephone in Rom eingeführt; 399 die erſten Lektiſternien nach griechiſchem Ritus; 291 läßt man die Schlange Aesculaps von Epidaurus kommen; 217 weihen die Decemvirn der Venus Erycina einen Tempel; 205 endlich eröffnet die große Mutter mit ihrem Triumphzuge die lange Reihe der Götter des Morgenlandes, welche der Ruhm Roms ebenſoſehr anzieht, wie die Frömmigkeit der Römer ſie herbeiwünſcht. Die griechiſche Einwanderung hat der morgenländiſchen den Boden bereitet.

Faſt zur ſelben Zeit verſucht die neupythagoräiſche Philoſophie ihre geheimnisvollen Spekulationen in der ſchon griechiſch-römiſchen Religion Roms einzubürgern.[1]) Etwas ſpäter verbreitet ſich in Rom Kritik und Skepticismus griechiſcher Philoſophie, reißt die Gebildeten vom überlieferten Glauben los und öffnet ſo noch mehr die Pforte für all den fremden Glauben und Aberglauben, von dem man Befriedigung der religiöſen Bedürfniſſe erhofft, denen der Glaube der Väter nicht mehr genügt. Die politiſche und moraliſche Anarchie, welche der Aufrichtung des Kaiſerreichs vorangeht, begünſtigt die Einbürgerung der fremden Götter ungemein. Verſuche, ſie zu verbieten, nützen ihnen mehr als ſie ſchaden in einer Zeit, wo die Feindſchaft einer politiſchen Partei genügte, um ſich den Schutz des Gegners zu ſichern; auch unterläßt man ſie bald. Während dieſer ſelben Periode erreicht die äußere Macht Roms ihren Höhepunkt: Morgenland und Abendland begegnen ſich in ſeinen Mauern; der Syrer und der Gallier ſind Diener desſelben Herrn geworden. Noch an keinem Ort der Welt ſah man ſoviele Kulturen, ſoviele Glaubensweiſen, ſoviele verſchiedene Kulte beiſammen; eine geheimnisvolle Macht ſcheint Vertreter aller Religionen nach Rom hinzuziehen. Nicht nur alle Völker wohnen in der Welthauptſtadt,[2]) alle Kulte, auch die barbariſchſten und abſtoßendſten, fließen in der ewigen Stadt zuſammen — quo cuncta undique

[1]) Die apokryphen Bücher des Numa, 181 verdammt.

[2]) Athenaeus, deipn. I 36 Teubner.

atrocia aut pudenda confluunt celebranturque [1]) nach des Tacitus kräftigem Spruch — als genüge es, dort Wurzel zu fassen, um sich der Zukunft sicher zu wissen.

Wo trafen jemals soviele Umstände zusammen, um die menschliche Gesellschaft zum Synkretismus vorzubereiten und dessen vollständiges Aufblühen zu sichern? Vergessen wir nicht, daß die Bestandteile des aufgeblühten Synkretismus zum großen Teile schon Erzeugnisse älterer, teilweiser Verbindungen waren. Die Religion Roms ist nicht mehr bloß die eigentliche römische Religion; sie ist die durch die später erfolgende Hinzufügung philosophischer Lehren noch verwickelter gewordene Verbindung des alten römischen Kultes mit den griechischen. Die orientalischen Kulte sind bei ihrer Ankunft in Rom nicht mehr ganz unberührt. Isis und Serapis sind keine rein ägyptischen Gottheiten; sie sind von dem alexandrinischen Synkretismus so gut beeinflußt, wie die syrischen Gottheiten durch die Berührung mit der griechischen Civilisation Veränderungen erlitten haben. [2]) Der religiöse Synkretismus, der sich in Rom und in der griechisch-römischen Gesellschaft seit der religiösen Restauration unter Augustus entfaltet, ist also in Wahrheit nur die höchste Verbindung von Verbindungen, welche bereits in einer früheren Zeit innerhalb der einzelnen Civilisationen, die sich von nun ab in

---

[1]) Tacit. ann. XV 44. Das Christentum macht keine Ausnahme. Schon der Apostel Paulus war geradenwegs auf Rom als das Ziel der Evangelisation vorgegangen. Die Häupter der gnostischen Sekten beeilen sich alle nach Rom zu kommen, so Valentin, Cerdo, Marcion.

[2]) Die Verbindung der religiösen Ideen des Orients und Griechenlands, sowohl in Kleinasien oder Syrien wie in Griechenland selbst, war sehr gefördert worden durch die näheren Beziehungen, welche seit den Eroberungen Alexanders zwischen griechischer und orientalischer Civilisation sich einstellten. Wie sich die orientalische Kunst zuerst in Griechenland ausbreitete, dann in griechischem Gewand in ihr Vaterland zurückkehrte, um sich durch die Verbindung ihrer alten und neuen Formen neu zu kräftigen, geradeso kehrten die meist aus dem Orient stammenden griechischen Götter in ihrer griechischen Neugestalt in die orientalischen Heiligtümer zurück und brachten etwas von den glänzenden philosophischen und religiösen Conceptionen mit sich, die das Genie Griechenlands geschaffen hatte. Siehe in dem Catalogue des figurines antiques de terre — cuite du Musée du Louvre von Léon Heuzey die in den Gräbern von Hillah aufgefundenen Figürchen. Vgl. V. Duruy, hist. etc. V 439; Foncart a. a. O. p. 57; Burckhardt a. a. O. (2. Aufl.) p. 155.

einem einzigen, ungeheuren politiſchen Organismus vereinigt ſehen, vor ſich gegangen ſind; es iſt ein Synkretismus zweiten Grades. In einer Iſis Norica des dritten Jahrhunderts waren die alte ägyptiſche Iſis, die alexandriniſche Iſis, die griechiſch-römiſche Juno und irgend eine Landesgottheit von Noricum vereinigt.

Aber es waren nicht lediglich äußere Urſachen, welche das Entſtehen und Wachſen des Synkretismus in der römiſchen Geſellſchaft begünſtigten. Die römiſche Religion eignete ſich ihrem Weſen nach beſſer als irgend eine andere für die religiöſen Verbindungen, welche uns beſchäftigen. Sie ließ die Exiſtenz einer unbeſtimmten aber ſehr beträchtlichen Anzahl von Göttern und Göttinnen zu, deren Perſönlichkeit nichts weniger als feſtſtand. Obwohl uns die Anrufungsformeln, die ſogenannten indigitamenta, durch die Vermittlung Varros und der Kirchenväter nur unvollkommen bekannt ſind, können wir doch daraus ſchließen, daß die Römer von Anfang an eine fabelhafte Menge von Genien und Geiſtern anriefen. Außer den Manen, den Penaten, Faunen und Sylphen gab es Schutzgeiſter für alle Dinge, deren ſie ſich bedienten, und Genien, welche das Prinzip jeglicher Thätigkeit perſonificierten. Die Arbeitsteilung wurde in dieſer Welt der göttlichen Weſen wirklich an die Grenze des Möglichen getrieben. So vollzog ſich die Erziehung des Kindes unter dem Schutz von Iterduca und Domiduca, die es beim Ausgehen geleiten, von Mens, Deus Catius pater, Conſus und Sentia, die es verſtändig machen, von Volumnus, Volumna oder Voleta, Stimula und Peta, die ihm den Willen, von Praeſtana (oder Praeſtitia), Pollentia, Agonius, Peragenor, Agenoria und Strenia, die ihm die Kraft zur Ausführung desſelben verleihen. Numeria erleichtert ihm das Erlernen des Rechnens; Camena hilft ihm beim Singen; Minerva ſchärft ſein Gedächtnis; Paventia benimmt ihm die Furcht und Venilia ſorgt für die Erfüllung ſeiner Hoffnungen; Volupia, Lubentina und Liburnus wachen über ſeinen Vergnügungen; Juventas und Fortuna Barbata begrüßen es beim Eintritt in das Jünglingsalter.[1]) Die anderen Lebensalter, Geburt, Heirat, Tod, alle wichtigen Vorkommniſſe eines regelmäßigen Lebens-

[1]) Wir entnehmen dieſe Aufzählung dem 3. Bande der römiſchen Staatsv. von Marquardt p. 13. 14. Arnobius, Auguſtin und Tertullian geben beſonders viele Winke über dieſe Dinge.

laufes, Landbau, Tierzucht, Krieg, Geschäfte, sie alle haben eine nicht geringere Zahl göttlicher Schutzherren. Ohne Zweifel war die Mehrzahl dieser gottgewordenen Abstraktionen dem größeren Publikum kaum bekannt; nur diejenigen, welche bei den wichtigsten Ceremonien, wie Geburts- und Hochzeitsfeiern, angerufen wurden, erfreuten sich einer allgemeineren Bekanntschaft. Die anderen kamen aus den Priesterritualen kaum heraus, wenigstens nicht zu den Zeiten, über die wir unterrichtet sind. Es ging diesen göttlichen Mächten ähnlich wie den Heiligen, welche größtenteils in die Kalender verbannt sind, von denen aber einige noch Gegenstand regelmäßiger Verehrung der Katholiken sind. Nichtsdestoweniger bildet der Ueberfluß von Heiligen einen bezeichnenden Zug im Katholicismus.

Diese Genien, diese Geister, diese göttlichen Mächte waren Götter, und doch konnte man sie nicht in eine Reihe mit den großen Gottheiten stellen. Anscheinend waren sie sauber von einander unterschieden; in Wirklichkeit konnten sie nicht nur für einander, sondern auch für die Götter, denen man eine allgemeinere Macht zuschrieb, eintreten. Ihre Persönlichkeit hat nichts Greifbares; sie löst sich auf die leichteste Weise von der Welt auf. Sie haben keine Statuen; sie geben fast nie zu Mythen oder Legenden Anlaß, und die wenigen, die wir kennen, scheinen nicht lange volkstümlich geblieben zu sein. Einige ruft man auch in späterer Zeit noch an, ohne zu wissen, was sie vorstellen. Diese Götter leben nicht. Sie sind mehr Namen der Gottheit als wirkliche Götter. Auch wird derselbe Gott unter verschiedenen Namen angerufen, als ob er ebenso viele Personen vorstelle, während es sich doch in Wahrheit nur um seine verschiedenen Attribute handelt. Daher diese Unmasse von sich gleichenden Göttern, an denen Arnobius seine Kraft versucht. Ihr habt, sagt er, drei Jupiter, fünf Sonnengötter, fünf Merkur, fünf Minerven u. s. w. [1]) Daher die Verwirrung der Attribute in dieser anscheinend so wohl geregelten Göttergesellschaft. Es ist eine Art von Pandämonismus, der Verbindungen und Vermischungen aller Art Thür und Thor öffnet.

Dazu hält der Römer weit mehr auf die Regelmäßigkeit der

[1]) adv. gentes IV 14 ff. vgl. Clem. Alex. Protrept. II 28 ff.

Ceremonien und die Orthodoxie der Formen als auf die Natur seiner Götter oder den Inhalt seiner dogmatischen Ueberzeugungen. Seine Religion ist, wie bekannt, wesentlich ceremoniös. Wenn nur die Opfer nach den rituellen Vorschriften dargebracht werden und Magistrat oder Priester sich beim Aufsagen der Liturgie nicht versprechen, wenn nur ja keine Unregelmäßigkeit die bis ins Kleinste festgesetzte Reihenfolge der verschiedenen Teile der religiösen Feier beeinträchtigt, kommt es ihm wenig darauf an, ob man so oder so über die Götter denkt; er legt nicht einmal irgend welches Gewicht auf die Persönlichkeit der Götter, an die er seine Huldigungen richtet. Er trägt kein Bedenken, in die Anrufungsformel Anreden einzuschalten wie die folgende: sive deus, sive dea; sive femina, sive mas; quisquis es; sive quo alio nomine fas est appellare.[1]) Wie beim katholischen Sakrament, ist auch hier die vorschriftsmäßig vollzogene Ceremonie ex opere operato wirksam. So fuhren die Römer, als die Philosophie und der Euhemerismus den Glauben an die Götter der Väter zerstört hatten,[2]) fort, Feste und Ceremonien genau wie bisher zu feiern, zu Ehren der Götter, an die sie nicht mehr glaubten oder die doch nichts mehr für sie bedeuteten.

Eine derartige Auffassung von Religion mußte der Entwicklung des Synkretismus ungemein begünstigen. In der That erleichterte einerseits die Neigung des römischen Geistes zum Pandämonismus die Einführung neuer Götter, ohne daß man sich damit abzuquälen brauchte, ihnen einen Platz einzuräumen, den eingeborene Gottheiten schon einnahmen; andrerseits schmiegte sich der Ritualismus der römischen Religion sehr leicht den um sich greifenden fremden Kulten an, vorausgesetzt, daß an der strengen Orthodoxie der Ceremonien und althergebrachten Formeln keinerlei Aenderungen vorgenommen wurden.[3]) Es verhält sich in der That so, daß mit Ausnahme der ausschweifenden und daher den römischen Sitten widrigen Kulte

---

[1]) Z. B. C. I. L. VI 110. 111 u. 2099 (Arvales 560. 561 oben). Cato, de re rust. 139; Virgil. Aen. IV 577; Servius, in Aeneid. II 148 u. 351.

[2]) Siehe darüber: Aruob. adv. gent. IV 29; Min. Felix, Octav. 21; Cicero de nat. deor. I 42; Augustin. de civ. Dei VI 7; VII 27.

[3]) Dion. Hal. II 19; Liv. XXV 1; Cic. de leg. II 8, 19; 9, 22; 10, 25. (Cicero verdammt die Einführung der fremden Kulte, freilich sehr milde, während er entschieden auf das Festhalten an allen hergebrachten Bräuchen dringt).

die anderen es nicht ſchwer hatten, ſich in Rom feſtzuſetzen und zu verbreiten. Die Menge war ihnen ſtets günſtig geſinnt, es ſei denn, daß ihre Anhänger, wie ſpäter Juden und Chriſten, den Anſpruch erhoben, den alten Nationalkult als götzendieneriſch und gottlos zu verdammen.

So war Rom, aus Gründen religiöſer und politiſcher Art, dazu auserſehen, die religiöſe Hauptſtadt des allumfaſſenden Synkretismus zu werden, in welchen das Heidentum ſchließlich auslief. Die verſchiedenen fremden Religionen aſſimilierten ſich mehr oder weniger ſchnell, je nachdem ihre Fremdartigkeit mehr oder weniger ſcharf ausgeprägt war und je nach dem geringeren oder größeren Einfluß derer, die ſie einzuführen ſuchten. Die geringere oder größere Achtung der Römer vor den Völkern, die ſich zu ihnen bekannten, hatte nichts damit zu thun: [1]) denn, von allen fremden Religionen, die zu Rom feſten Fuß faßten, war die einflußreichſte und beliebteſte gerade die ägyptiſche oder alexandriniſche, alſo die eines Volkes, welches die Römer beſonders tief verachteten. In Wahrheit hing die Schnelligkeit und Bedeutung des Aſſimilationsprozeſſes für jede Religion hauptſächlich davon ab, in welchem Maße ſie den neuen religiöſen Bedürfniſſen der römiſchen Geſellſchaft entgegenkam. Nur diejenigen, welche dem ſich neuregenden Sehnen der menſchlichen Seele und den religiöſen Neigungen der Geiſter entgegenkamen, brachten es zu gegründeter und dauernder Beliebtheit; ſie allein ſteuerten beträchtlich zu der endgültigen Geſtaltung des heidniſchen Synkretismus im dritten Jahrhundert bei.

[1]) Friedländer a. a. O. III 504 zieht dieſen Umſtand mit Unrecht in Rechnung.

Kapitel V.

Die religiöse Stimmung der heidnischen Gesellschaft des dritten Jahrhunderts.

1. Die religiöse Erweckung.

In seinem Briefe an den Donatus beschreibt Cyprian den Gemütszustand, in dem er sich vor seiner Taufe befand: „ich war getaucht in Finsternis, in tiefe Nacht; ich wurde hin- und hergeworfen auf dem wilden Meer dieser Welt, und irrte, unentschlossen, unkundig meines Lebenszieles, blind umher, ein Fremdling der Wahrheit und dem Lichte". [1]) Lassen wir die Uebertreibungen des Rhetors und Apologeten auf sich beruhen und halten uns an sein Bekenntnis. Es ist das Bekenntnis einer der hervorragendsten Persönlichkeiten des Jahrhunderts und stützt sich auf eine Erfahrung, die viele seiner Zeitgenossen ebenso gemacht hatten, ohne daraus die gleichen Schlüsse zu ziehen. In der That regte sich unter ihnen mächtig der Wunsch, sich um jeden Preis aus der Unentschiedenheit, dem Skepticismus, der philosophischen und religiösen Ungewißheit herauszureißen; sie wurden gefoltert von dem Bedürfnis zu glauben.

Im Eingang unserer Arbeit haben wir auf die religiöse Erweckung aufmerksam gemacht, die sich seit dem zweiten Jahrhundert in der römischen Gesellschaft geltend machte, und haben versucht, die mannigfachen Ursachen dafür anzugeben. Es handelt sich dabei nicht allein um eine religiöse Restauration, die durch Gründe politischer und socialer Art bedingt ist; der religiöse Sinn selbst

[1]) Cypr. ad Donat 3.

erwacht stärker und zu größerem Leben denn je, mit neuem Sehnen und neuen Bedürfnissen. Man will glauben: denn man will sich an einem sicheren Anker halten, und die rationalistische Philosophie hat in keinem ihrer Systeme vermocht, ihre Prinzipien über jede Zweifelsregung zu erheben. Seit der Aufrichtung des Kaiserreichs haben sich die thatkräftigen und unabhängigen Geister der Wissenschaft zugewandt; der Geschmack am Wissen hat sich sehr entwickelt. Aber es fehlt an wissenschaftlicher Methode. Die Wissenschaft findet in sich selbst keinen festen Boden. So wird sie mystisch; außerhalb des Verstandes, in einer oberen Welt, sucht sie nach einer Wahrheit, nach welcher doch gerade der Verstand seufzt. Der Glaube ist ihr Ausgangs- und Zielpunkt. Sie wird zur Gnosis und vermischt sich mit der Frömmigkeit.

Verstand und Herz verlangten somit in gleicher Stärke nach religiöser Erhebung. Neben Cyprian, der in der christlichen Gemeinde das Licht und die Wahrheit fand, die er vorher nicht kannte, sehen wir Apulejus, den beliebten Rhetor, den echten Repräsentanten seiner Zeit, wie er fromm an allen Kulten teil nimmt, und in alle Mysterien sich einweihen läßt.[1]) Galen, der hervorragendste Gelehrte damaliger Zeit, will sich nicht einmal in einen Streit mit den Gotteslästerern einlassen, er ergeht sich in Lob und Preis zu Ehren des höchsten Gottes, dessen Güte, Weisheit und Macht sich überall in der Natur offenbaren.[2]) Aelian von Praeneste, einer der Lieblingserzähler der wissenschaftlich gebildeten Gesellschaft des dritten Jahrhunderts, erläßt feierliche Bannflüche gegen Epicur und alle Gottlosen seines Gleichens.[3]) Und Plotin verdankt seiner Frömmigkeit einen großen Teil seines Erfolges in Rom.[4]) Nicht allein, daß die Religiosität in der Gesellschaft des dritten Jahrhunderts etwas allgemein Verbreitetes ist; sie nimmt alle anderen idealistischen Triebe der menschlichen Natur in sich auf, die Neigung zum Guten, zum Gerechten, zur Vollkommenheit, ja selbst die Leidenschaft für Wissenschaft und den unwiderstehlichen Zug zur Gnosis. Daher ihre Macht.

---

[1]) apol. edid. Krüger cp. 55.

[2]) Galen. de usu partium III 10 (edid. Kühn III 236. 257).

[3]) hist. var., fragm. 31.

[4]) Besonders bei den Frauen (Porphyr. de vita Plot. edid. Didot p. 107).

Jedoch, Allgemeinheit ist nicht Einförmigkeit. In der Zeit, mit der wir uns beschäftigen, ist der religiöse Sinn ein ungemein individualistischer geworden. Es versteht sich, daß das Individuum religiös sein kann, ohne daß seine Religion individuell ist. Der überlieferte Gottesdienst, die Religion der Väter, in der wir erzogen sind, kann von uns ohne nähere Prüfung angenommen werden und kann uns trotzdem die geistige Befriedigung, die Erbauung, die religiösen Gedanken und moralischen Kräfte vermitteln, ohne welche man nicht mehr von Religion sprechen kann, selbst bei demjenigen, der alle religiösen Vorschriften auf das Peinlichste beobachtet. In diesem Falle sind wir als Individuum religiös, aber unsere Religion ist nicht eigentlich die unsere. Wir haben sie noch nicht in uns verarbeitet; wir haben sie genommen, wie die Ueberlieferung sie uns geboten hat. Unser Inneres hat sich nach unserer Religion vielmehr gerichtet, als daß wir unsere Religion den Bedürfnissen unseres Inneren angepaßt hätten. Das ist die naturgemäße Lage, in der sich die meisten unseresgleichen befinden. Aber in den Zeiten religiöser Erregung und Gährung ist das nicht der Fall. Die Götter der Väter haben ihren Zauber verloren, und die Menschen, von religiöser Sehnsucht gefoltert, müssen sich selbst eine Religion zurechtmachen. Die Folge ist eine große Verschiedenheit in Glauben und Gebräuchen. Jeder hat seine Religion, sei es, daß er sich mit bewußter Absicht eine ausgesucht hat, die ihn ganz befriedigt, sei es, daß er verschiedene Religionen in größeren und kleineren Dosen mischt, nach festen Grundsätzen oder den Eingebungen des Augenblickes.

So ists im dritten Jahrhundert. Während Lucian einen seiner Dialoge damit schließt, daß die beste Manier zu einer Philosophie zu kommen sei, sie sich auszulosen, da ja doch alle auf Irrtum beruhen,[1]) ist der Synkretismus des dritten Jahrhunderts der Ansicht, daß jede Religion und jede Philosophie ein Körnchen Wahrheit enthält, und daß die wahre Weisheit wie die wahre Frömmigkeit darin besteht, diese Körnchen zu sammeln, um, so weit es angeht, die Wahrheit und die wahren Beziehungen zu den Göttern zu gewinnen. Und ein jeder versucht das auf eigene Hand!

[1]) Hermot. 57.

Die Stärke der religiösen Bedürfnisse bringt bei vielen eine fortwährende Stimmung der Frömmigkeit mit sich; und dieselbe ist nicht erkünstelt, da man keinerlei Interesse daran haben kann, fromm zu erscheinen. Fromme Reisende machen Halt, um die Verzeihung der Gottheit zu erflehen oder ihr ein Weihgeschenk anzubieten, wenn sie an einem heiligen Hain vorüberkommen oder irgend einen Gegenstand der Verehrung antreffen, sei es einen blumengeschmückten Altar oder eine blätterbedeckte Grotte, eine mit Fellen behangene Buche, oder auch einen eingefriedigten Grabhügel, einen gesalbten Stein oder einen Baumstumpf, auf dem die Axt eine Gestalt abgezeichnet hat.[1]) Apulejus pflegt auf seinen Reisen irgend ein Götterbild mit sich zu führen, dem er an Festtagen Verehrung bezeugt, indem er ihm Weihrauch, Wein, auch wohl Opfer bietet.[2]) Ueberall bezeugen die Inschriften zu Ehren der Götter durch ihre Menge und ihren Inhalt eine wahre und unermüdliche Frömmigkeit. Auch die große Zahl der Tempel ist bezeichnend.[3]) Zu welchen Ausschreitungen diese Unterwürfigkeit gegen die Götter bei den Blasierten wie bei den Fanatikern führte, zeigt mit schmerzlicher Deutlichkeit die Sitte der Menschenopfer, von der wir einige unbestreitbare Beispiele kennen.[4])

2. Ueberwuchern des Aberglaubens.

Solch anspruchsvolle und allumfassende Religiosität mußte bei dem Mangel jeder ernsthaften wissenschaftlichen Methode hochgradigen Aberglauben hervorrufen, um so mehr, als alle Religionen des Altertums ihr Teil dazu beitrugen. Aberglauben hat es immer gegeben; er wird wohl stets sein Wesen treiben, bei Gläubigen und bei Ungläubigen; Leichtgläubigkeit ist überall zu Hause, und Aberglaube ist kein ausschließliches Vorrecht der Religion. Zu keiner

---

[1]) Apul. florides I fr. 1; Lucian. Alex. 30; Deor. conc. 12. Vgl. Ovid. Am. III 1 ff.; Senec. epist. 41, 3; Plin. hist. nat. XII 3; Serv. in Aen. I 441; XI 740 in Georg. III 332.

[2]) Apol. cp. 63.

[3]) Vgl. Montfaucon, Ant. expl. II 1, 17 p. 111.

[4]) Lamprid. Heliogab. 8; Dio LXXIII 16; LXXIX 11; Tert. apol. 9; Plut. de superst. 13. Siehe oben p. 99 N. 1.

Zeit indeſſen, ſoweit unſere Kenntnis reicht, iſt der Aberglaube in ſo mannigfachen Formen aufgetreten wie eben im dritten Jahrhundert. Während zu anderen Zeiten doch nur eine Minderheit für ihn Zeugnis ablegt, ſcheint er damals ganz allgemein geweſen zu ſein: er herrſcht in Wiſſenſchaft, Philoſophie und Litteratur ebenſo wie in den Religionen. Niemals wohl gab es eine aufgeklärte und blaſierte Geſellſchaft, die ſo ganz in der Welt des Uebernatürlichen lebte.

Die ſcharfe Unterſcheidung zwiſchen dem Natürlichen und Uebernatürlichen, die wir heutzutage machen, ſtammt erſt aus der Zeit, wo der menſchliche Geiſt mit einer gewiſſen Anzahl von Naturgeſetzen vertraut geworden iſt. Im Altertum war ſie keine klare, da die Naturwiſſenſchaften noch wenig entwickelt waren. Indeſſen hatten die Philoſophie und eine Art geſunder Menſchenverſtand doch manche Glaubensweiſen und manche Bräuche als abergläubiſch ausgeſchieden, weil ſie widervernünftig zu ſein ſchienen. Im dritten Jahrhundert kennt die Vernunft keine höhere Aufgabe, als eben dieſe Glaubensformen und Bräuche, mit denen ſich nun noch aller Aberglaube und alles Blendwerk des Orients verbinden, zu rechtfertigen. Jedermann glaubt ohne die geringſten Bedenken an alle möglichen Wunder und Thorheiten. Man kann vielleicht ſagen, daß je wunderbarer ein Brauch iſt, er um ſo eher darauf rechnen kann, ohne Widerſpruch zugelaſſen zu werden. Eigentümlich! Die Adepten der ſtreitenden Religionen zweifeln durchaus nicht an der Wirklichkeit der von ihren Gegnern behaupteten Wunder: Celſus giebt die Wunder der Chriſten zu, und dieſe wehren ſich nicht gegen die heidniſchen;[1]) aber beiderſeits iſt man der Anſicht, daß die gegneriſchen Wunder das Werk der Dämonen ſind. Der Heide Caecilius, der mehr aus Bequemlichkeit als aus Begeiſterung glaubt, unterläßt es nicht, ſeinen chriſtlichen Geſprächsgenoſſen die wunderbaren Thaten eben der heidniſchen Götter vorzuhalten, deren perſönliche Exiſtenz er doch gar nicht einmal ſicher zu behaupten wagt.[2]) Die Neigung alles zu glauben, was einen übernatürlichen Anſtrich

[1]) Orig. c. Cels. I 6 u. 68 (für Celſus ſind Moſes und Jeſus Zauberer); III 22—34; IV 86. 88; VI 41; VIII 37. 45. 47. Just. Mart. apol. I 5. 14. 44. 54. Athenag. 23. 27; Theoph. I 8.

[2]) Min. Fel. Octav. 7.

hat, ist so groß, daß man eher an den Göttern als an den Wundern zweifeln würde.

Der Gedanke, irgend eine wunderbare Erzählung auf ihre Richtigkeit zu prüfen, kommt niemandem.[1]) Der Sinn für die Wirklichkeit ist verloren gegangen; der Geist der Kritik verschwunden. Celsus, der Philosoph, versicht die kühne Ansicht, daß der arabische Phönix nach vielen Jahren die Leiche seines Vaters, in Myrrhen eingehüllt, nach Aegypten verbringt und sie an dem Orte beisetzt, wo der Tempel der Sonne steht.[2]) Wir besitzen einen augenfälligen Beweis für die allgemeine Leichtgläubigkeit in der Geschichte jenes Abenteurers, dem es eines schönen Tages beikam, sich für Alexander den Großen auszugeben. Er durchreiste Asien und Thracien, angethan und ausgerüstet wie Bacchus, der Gott; vierhundert Menschen folgten ihm, mit Thyrsusstäben bewaffnet und Bocksfellen bekleidet; dann verschwand er. Niemand wagte ihn anzuhalten, und der Geschichtsschreiber Dio, der uns von diesem lustigen Streich erzählt, fügt allen Ernstes hinzu, es sei das ein Vorzeichen der nahe bevorstehenden Ankunft des Kaisers Elagabalus gewesen.[3])

Ein anderes, nicht weniger bezeichnendes Beispiel erzählt uns Lucian. Stammt es auch aus der Zeit Marc Aurels, so hat es dafür den Vorzug, von einem Skeptiker mitgeteilt zu sein. Es handelt sich um den Paphlagonier Alexander. Seine Geschichte ist wohlbekannt. Nach einer vergeudeten Jugend kommt er mit einer Anzahl zahmer Schlangen, die er sich zu Pella in Macedonien zu verschaffen gewußt hat, in sein Vaterland zurück. Zuerst verbreitet er unter den Paphlagoniern verschiedene Orakel, die die bevorstehende Ankunft des Aesculap und des Apollo verkündigen, indem er ihnen seine göttliche Herkunft enthüllt und sich selbst unter den Schutz der Sibylle stellt. Schon erheben sich die Grundmauern eines Tempels, in dem der Gott Gastfreundschaft genießen soll. Eines Nachts begiebt er sich zum Tempel und legt in einer

[1]) Ueber die Leichtigkeit, mit der man die unglaublichsten Fabeln, welche von Reisenden auf Kosten fremder wenig bekannter Länder erzählt wurden, annahm, siehe Friedländer a. a. O. II 48. 49. Vgl. Apulejus Metam. I 36.

[2]) Orig. c. Cels. IV 98.

[3]) Dio LXXIX 18.

Pfütze ein ausgehöhltes Gänseei nieder, in das er eine seiner Schlangen gesteckt hatte. Am folgenden Morgen erscheint er auf dem Markt; mit mächtiger Stimme ruft er zum Apoll und Aesculap, eilt auf einem Wagen zum Tempel, entdeckt das Ei gerade da, wo er es versteckt hatte, und zeigt der verblüfften Menge die wunderbare Schlange, erwachsen bei ihrer Geburt, zahm vom Augenblicke ihres Erscheinens an.

Nun hat er gewonnenes Spiel. Dem neuen Gotte strömen die Frommen von allen Seiten zu; sein Prophet hat ihm den Namen Glycon gegeben. Alexander richtet ein Orakel ein; er heilt die Kranken, verhilft zur Auffindung Flüchtiggewordener, bringt Diebstähle ans Licht, zeigt verborgene Schätze an; ja, man behauptet, daß er Tote erwecken könne. Durch allerhand Kniffe bringt er es fertig, seine Schlange reden zu lassen. Täuscht er sich, so beweist er denen, welche er irregeleitet hat, daß sie ihn falsch verstanden haben. Bald werden Mysterien eingerichtet, von denen die Christen und die Epikuräer sorgsam ferngehalten werden. Da feierte man die Geburt Apolls, Aesculaps und Glycons, wie auch die Vermählung der Mutter des Alexander mit Podalirius, dem Sohn des Aesculap. Er selbst hielt es nicht unter seiner Würde, die Rolle Endymions zu spielen, unter der Bedingung, daß die Diana, die ihn überraschen sollte, aus den Schönsten gewählt werde. Uebrigens galt es für eine große Ehre, Gegenstand seiner Zärtlichkeit zu sein. Kurz: Alexander, der Paphlagonier, war ein höchst gewandter Schwindler, der den Ruf der Dummheit, in dem seine Landsleute standen, glänzend zu Schanden machte.

Daß er so viele täuschen konnte, daß sich, um mit Lucian zu reden, „eine Menge von Leuten fand, die sich von ihm ausziehen ließen", darf uns nicht Wunder nehmen. Aber bezeichnender ist, daß die große Mehrheit seiner Zeitgenossen mit geschlossenen Augen all den Lug und Trug, den Alexander anstiftete, bereitwillig annahm; [1]) zu Rom beeilten sich selbst die angesehensten Persönlichkeiten, seine guten Dienste in Anspruch zu nehmen. Rutilian, ein Mann, der zahlreiche Ehrenstellen bekleidet hatte, ließ sich so weit

[1]) Siehe die in Dacien, Moesien, Italien(?) aufgefundenen Inschriften zu Ehren Glycons und Alexanders: C. I. L. III 1021. 1022; VI 112 (Vermutung von Mommsen; unsicher).

verleiten, die Tochter zu heiraten, von der der Gaukler behauptete, sie entstamme seiner Verbindung mit Luna. Selbst Marc Aurel ließ in seinem Kriege gegen die Quaden zwei Löwen nebst einer Unmenge wohlriechender Kräuter unter den kostbarsten Opfern in die Donau werfen, um einem Orakel Alexanders nachzukommen. Als Lucian bei seiner Ankunft in Amastris die römische Behörde gegen Alexander anrufen wollte, der ihm einen verbrecherischen Hinterhalt gelegt hatte, ersuchte ihn der Statthalter, die Sache auf sich beruhen zu lassen, um keine Unannehmlichkeiten zu machen. [1]) Man sieht, wohin die römische Gesellschaft zur Zeit Marc Aurels gekommen war! und man schließe daraus, wie groß die Herrschaft des Aberglaubens fünfzig Jahre später sein mußte, als die Philosophie ihn nicht mehr bloß entschuldigte, sondern ermutigte.

Bei unserer heutigen Geistesrichtung vermögen wir eine solche Situation nur schwer zu verstehen. In unseren Tagen müssen sich selbst die Leichtgläubigsten in Anbetracht der skeptischen Neigungen der Menge eine gewisse Zurückhaltung auferlegen; man verlangt Beweise von ihnen, und selbst dann, wenn die Erscheinungen, zu denen sie dafür ihre Zuflucht nehmen, wirklich aufgewiesen sind, werden die vernünftigen Menschen, wenn sie sie nicht aus natürlichen Ursachen erklären können, in ihnen doch lieber das Wirken eines noch unbekannten Gesetzes erkennen wollen als sie für übernatürliche Vorgänge halten. Im dritten Jahrhundert ist gerade das Gegenteil der Fall.

Man kann aber in dieser Flut von Aberglauben verschiedene Strömungen unterscheiden. Zuweilen sind es gemeine Betrüger, die mit der Leichtgläubigkeit des Publikums rechnen; zuweilen scheint es im Gegenteil, daß Schwindler und Beschwindelte gleichmäßig die betrogenen Opfer ihrer geheimnisvollen Kniffe geworden sind. Es kommt vor, daß die Ehrenhaftigkeit jemandes in allen Beziehungen außer Zweifel steht; aber er täuscht seinen Mitmenschen mit erstaunlicher Unbefangenheit, wenn es sich darum handelt, demselben irgend einen Glauben oder Aberglauben, der ihm teuer ist,

[1]) Lucian, Alexander der Lügenprophet, ganz; besonders: 7. 9. 13. 14. 18. 30. 35. 48. 57. Vgl. über die Leichtgläubigkeit der Menge auch: de morte Peregr. 39. 40. — Die Biographen der Severer in der hist. august. lassen den Aberglauben der Kaiser als das natürlichste Ding von der Welt erscheinen.

aufzuschwatzen. Wie diese Lügner, da sie ihre Lügen ständig wiederholen, schließlich dazu gelangen, selbst an die Wahrheit ihrer aus der Luft gegriffenen Erzählungen zu glauben, so glauben auch die Veranstalter von Mirakeln schließlich an ihre eigenen Schwindeleien; wenigstens ist die Linie zwischen Ehrlichkeit und Betrügerei hier oft unendlich schwer zu ziehen. Zuweilen endlich beruht der Aberglaube bei denen, die davon leben, wie bei ihren Klienten, auf einer festen Ueberzeugung; sie sind bereit, ihn schlagend zu rechtfertigen. Diese Leute interessieren uns vornehmlich; denn dieselben Beweisgründe, die sie in gutem Glauben in Anspruch nehmen, werden von den Schwindlern vorgebracht, um ihre Falschmünzerei zu verdecken.

Der Aberglaube der Weisen war in der That mit einem hübschen philosophischen Firniß überzogen; er könnte fast als rationalistisch passieren. Der allgemein verbreitete Glaube an Dämonen, an Genien, an gute und böse Geister [1]) mußte die Kosten des Beweises tragen. Die höchste Gottheit bleibt, ganz gesondert, von jeder Berührung mit der Welt bewahrt; sie greift niemals unmittelbar ein; aber dafür greifen die Mittelwesen zwischen Gott und Mensch mit den außerordentlichen Vollmachten, die sie ihrer höheren Natur verdanken, fortwährend ein. Celsus setzt uns sehr weise auseinander, daß das göttliche übernatürliche Eingreifen durch Zersprengung eines einzigen Kettengliedes in der Naturordnung das Ganze in Verwirrung bringen und alle natürliche Ordnung zu Schanden machen würde. [2]) Aber, um seinen christlichen Gegnern die Macht des Heidentums zu zeigen, appelliert er an die Orakel, an alle möglichen Weissagungen, an wunderbare Heilungen, an übernatürliche Stimmen, die in der Stille der Heiligtümer ertönen. Und die Dämonen sind es, die all diese Mirakel zu Wege bringen. [3])

Uebrigens ist des Celsus Lehre nichts als eine Fortentwicklung derjenigen des Plutarch; schon dieser hatte drei Stufen in der das Weltall beherrschenden Geisterhierarchie unterschieden: den obersten

---

[1]) Vgl. oben Kp. I Abschn. 3.

[2]) Orig. c. Cels. IV 5.

[3]) Ibid. VIII 45. Vgl. Philostrat. Heroica I 12 (die Seelen der Heroen enthüllen den Menschen die verborgenen Dinge); Apul. apol. cp. 42 ff. (Apulejus giebt indessen zu, daß eine reine Seele, besonders die des Kindes, vollständig über die Dinge dieser Welt sich erheben und dann die Zukunft voraussehen kann.)

Willen des höchsten Gottes, von dem die Weltenordnung ausgeht und der, von Anbeginn an, alles zum Besten der Geschöpfe eingerichtet hat; eine Vorsehung zweiten Ranges, die Spezialgötter, welche dafür Sorge tragen, daß diese Ordnung auch wirklich eingehalten wird, jeder in seinem besonderen Gebiet; endlich die Vorsehung von Tag zu Tag, die der Dämonen, die sich fortdauernd in die menschlichen Angelegenheiten einmischen.[1]) Mit äußerster Sorgfalt bauen die Neuplatoniker diese Apologie des heidnischen Aberglaubens aus. Sie verstehen es, die Sternkunde zu rechtfertigen, indem sie zeigen, wie alles, was in dieser irdischen Welt vorgeht, durch Einwirkungen aus der oberen Welt, vornehmlich der Sterne, bestimmt wird: diese sind sozusagen ein himmlisches Buch, in welchem man die Zukunft lesen kann.[2]) Die Magie fußt auf den sympathetischen Einflüssen, welche die Elemente und die lebenden Wesen auf einander ausüben: Plotin vermag das um so leichter anzunehmen, als in seiner Lehre die Einwirkung der oberen Wesen auf die unteren stets einen magischen Charakter trägt.[3]) Auf den absoluten Determinismus gründet sich auch die Deutung aller Prophezeiungen; da alles in der Welt mit einander verknüpft ist, so kann man auch von der Vergangenheit auf die Zukunft schließen;[4]) die Dämonen aber, die scharfsichtiger sind als die Menschen, sind eben durch diese ihre höhere Geistigkeit besser im stande, die Zukunft zu erkennen.[5])

So wars in der Theorie! Wie wenig kümmerte man sich darum in der Praxis! Alle diese schönen Redensarten über universalen Determinismus, Verknüpfung aller Dinge, unentrinnbares Schicksal, sie konnten bis zu einem gewissen Grade Wahrsagereien

---

[1]) de fato 9; de def. orac. 48.

[2]) Ennead. II 3, 7 (p. 140); III 1, 6 am Schluß; IV 3, 12 (p. 381); 4, 33 u. 35 (p. 427. 430), 34 u. 39 (p. 428. 433).

[3]) IV 4, 26 (p. 418); IV 4, 40. 41. 43 (p. 434 ff.) u. Zeller a. a. O. III 2 p. 628 macht die richtige Bemerkung, daß dem Plotin, da er keine rein physikalischen, sondern nur dynamische Wirkungen annahm, die ganze Kette des Naturzusammenhanges als eine magische erschien.

[4]) II 3, 7 (p. 141); IV 4, 9 am Anfang; III 3, 6 (p. 276).

[5]) Porph. de abstin. II 41. 53; vgl. Euseb. praep. evang. VI 1—6. Porphyrius giebt in dem bei Eusebius citierten Satze zu, daß die Dämonen sich zuweilen bei ihren Deutungen irren.

aller Art erklärlich machen. Aber was half es denn, daß man die Zukunft kannte, wenn man sie nicht ändern konnte? Wenn man einen Wahrsager befragte, so geschah das weit weniger in der Absicht zu erfahren, was die Zukunft bringen würde, als von dem verborgenen Wunsch beseelt, die Gefahren zu meiden, von denen man bedroht war, oder sich eines Vorteils zu versichern, nach dem man Gelüste trug. Die Wahrheit zu sagen, glaubte man nicht an die Unerbittlichkeit des Schicksals, mit der man doch gerade die Prophezeiungen zu rechtfertigen suchte. Man befragte die Sternseher, jagte sie hinaus, wenn man mit ihren Antworten nicht zufrieden war, und bildete sich ein, dadurch vor der Gefahr geschützt zu sein, gerade als ob sie statt Deuter der Zukunft ihre Herren seien.[1]) Die Kaiser untersagten, sie in Staatsgeschäften zu befragen, als ob das Schicksal nicht doch seinen Lauf nehmen würde, ob sie nun gefragt wurden oder nicht.[2]) Diese hochgestellten Leute machten es wie die jungen Mädchen, die die Gretchenblumen auszupfen, um zu erfahren, wie groß die Liebe sei, die sie einflößen: ist die Antwort gut, so glauben sie daran; ist sie schlecht, so werfen sie die böse Blume weg und versuchen es mit einer anderen.[3]) All die abergläubischen Praktiken, die man anwendete, um das Schicksal zu beschwören, den Zorn der Götter abzuwenden oder ihres Schutzes sich zu versehen, sie würden gar keine Existenzberechtigung gehabt haben, hätte man den absoluten Determinismus, den die Philosophie predigte, beim Wort genommen. Man war im Gegenteil fest überzeugt, daß man durch allerhand Praktiken und feierliche Anrufungen die Götter zwingen könne, sich den Wünschen ihrer Anbeter zu fügen,[4]) oder daß man wenigstens die natürliche Ordnung der Dinge zu ändern vermöge. Die Magier richteten an ihre Götter nicht sowohl Bitten als Forderungen; denn von dem Augenblicke

[1]) Tert. de idol. 9; Mos. et Rom. Leg. Coll. XV 2 (fr. Ulpian). Der doch vernünftigere Alexander Severus richtet einen öffentlichen Kurs für Astrologie ein. Vgl. Ammian. Marcell. XIX 12.

[2]) Tert. apol. 35; Paul. sentent. V 21 § 3; Spart. Sever. 4. 15.

[3]) Genau so handelt Caracalla; er kontroliert ein Orakel durch das andere: Dio LXXVII 18; 2 u. 4. Herod. IV 12.

[4]) Vgl. bei Euseb. praep. evang. V 8. 9. 10 die dahin gehörenden Citate aus Pythagoras und Porphyrius. Vgl. August. de civ. Dei X 9; Apul. apol. cp. 26 (die Anklagen seiner Gegner).

an, wo die richtigen Formeln angewendet wurden, mußten sie unfehlbar das Eingreifen der Götter, an die sie sich richteten, herbeiführen.[1])

Wollte man all die verschiedenen Formen des Aberglaubens, die in der römischen Gesellschaft des dritten Jahrhunderts im Schwange gingen, schildern, man müßte Bände füllen. Der erste beste konnte, wenn er ein bißchen Einbildungskraft und die gehörige Unverfrorenheit besaß, ein Orakel einrichten,[2]) wie jener Alexander, der Paphlagonier, oder er brauchte auch nur mit einigen schönen, für alle Zwecke genügenden Formeln durchs Land zu streifen, wie jene Wanderpriester der großen Mutter oder der syrischen Göttin, deren Bekanntschaft wir schon gemacht haben. Jede der in Rom eingeführten Religionen hat abergläubische Bräuche mit sich gebracht, die ihr besonderes Eigentum sind,[3]) und lenkt die Aufmerksamkeit auf Heiligtümer, in denen ihre Orakel und Wunder schon seit langer Zeit geschehen. Gallier, Germanen, ja die Briten schleppen ihren Aberglauben nach Rom. Die Zauberkunst der Druiden und Druidinnen zum Beispiel galt für mächtig.[4]) Die meisten Magier indessen stammten aus dem Orient.[5])

Die alten Methoden, die Götter zu befragen, obwohl weniger beliebt als die neuen, kommen dennoch wie früher zur Anwendung:[6]) die Haruspicin, die Auspicien, die Wahrsagerei durchs Los (sortes)[7]) und durch Anwendung einiger blind herausgegriffener Verse aus Homer oder Virgil;[8]) die von den acheruntischen Büchern vor-

[1]) Lucian. VI 492; Psell. de op. daem. p. 26. 32 (edid. Boissonade) nach Marquardt röm. Staatsv. III p. 107 N. 2.

[2]) Lucian. deor. conc. 12: „jeder Stein und jeder Altar thut Wunder und giebt Orakel von sich, wenn nur irgend einer der vielen Quacksalber, die es jetzt giebt, sich seiner annimmt und ihn mit Oel begießt und mit Kränzen behängt."

[3]) Orig. c. Cels. I 9. III 50. 72 ff.

[4]) Flav. Vopisc. Aurel. 44; Numerianus 13. 14.

[5]) Siehe die bekanntesten Namen bei Arnob. adv. gent. I 52.

[6]) Ueber die Orakel zur Kaiserzeit ist die ausgezeichnete Arbeit von A. van Dale, de oraculis ethnicorum dissertationes duae (Amstelodami 1700 2. Ausgabe) noch immer zu vergleichen. Siehe auch Marquardt a. a. O. III 93 ff., und den Schluß der wichtigsten Kapitel des vorzüglichen Buches von Bouché-Leclercq: Histoire de la divination dans l'antiquité.

[7]) Lampr. Alex. Sev. 4; Treb. Poll. Claud. 10; Flav. Vop. Firmus 3.

[8]) Dio LXXVIII 8; Plut. de Pyth. orac. 25; Lampr. Alex. Sev. 14; Augustin. confess. IV 3; VIII 12.

geſchriebenen Ceremonien zur Errettung der Seelen[1]) kommen noch einmal zu Anſehen. Die Sibylle ſingt noch eifriger als früher, jetzt freilich im Dienſte der Juden und Chriſten von Alexandrien, die ſie von ihren heidniſchen Irrtümern kuriert haben.[2]) Die großen Orakel von ehemals, unter anderen das von Delphi, erſtehen aus der Vergeſſenheit, der ſie ſo lange anheimgefallen waren.[3]) Aber die wiedererwachende Beliebtheit der alten Heiligtümer thut den unzähligen Orakeln keinen Abbruch, die von nun ab mit jedem Tempel verknüpft ſind. Im Gegentheil, Serapis, Aesculap, Hecate, all die fremden Götter können nur mit Mühe alle Fragen beantworten, die man ihnen vorlegt. Beſonders diejenigen, welche ärztliche Ratſchläge erteilen, erfreuen ſich eines allgemeinen Anſehens;[4]) bald antworten ſie den Kranken, welche zu ihnen kommen, um Heilung zu erflehen, ſchriftlich; bald eröffnen ſie den in ihren Tempeln ſchlafenden Gläubigen direkt, wonach ſie ſich zu richten haben.

Träume[5]) und Erſcheinungen[6]) nähren denn auch in der That den Aberglauben nicht weniger als Orakel und Sterndeuterei, zu

[1]) Arnob. adv. gent. II 62; Censorin. de die natali 14; Servius in Aeneid. VIII 398; Galen. (edid. Kühn XV 442 ff.) Comment. in libr. Hippocratis de acutorum morb. victu I 15.

[2]) Vgl. Reuss, les sibylles chrétiennes, in der Nouvelle Revue de théol. de Strasbourg VII (März 1861) p. 253 ff. Vgl. Vopisc. Aurel. 18 (die ſibylliniſchen Bücher werden noch unter Aurelian befragt).

[3]) Lucan. V 75 ff.; Juven. VI 555; Plut. de def. orac. und de Pyth. oraculis ganz; Spartian. Pescenn. Niger 8; Porphyr. vita Plot. 22; Euseb. vita Const. III 54; Socr. hist. eccl. I 16; Cassiod. II 20.

[4]) Siehe die Weihgeſchenke von Geheilten; z. B. C. I. L. III 987. 1422. 1561; Orelli 1429. 1518; inscr. neap. 3581. Siehe auch die „heiligen Geſpräche" des Ariſtides und ſein „Lob des Serapis"; Orig. c. Cels. III 24; Galen. de sanitate tuenda I 8; de morb. differ. 9 (edid. Kühn, VI 41. 869).

[5]) Herod. II 9; IV 8. Dio LXXII 23 und LXXIV 3. Spart. Sev. 3. 10; Geta 1. Aelian. de nat. anim. XI 39; XII 7; var. hist. XII 1 (edid. Didot); Min. Fel. 7. Tert. de anim. 46 ff. Galenus glaubte an Träume; vgl. ſeine Abhandll. de diagn. ex insomniis (Kühn VI 832 ff.) und de humorib. 2 (XVI p. 222). Siehe auch Artemid. oneirocrit. am Ende des zweiten Jahrhunderts; Apul. Metam. XI cp. 20; Diod. Sic. I 25 und bei Marquardt a. a. O. III 98 N. 8 die zahlreichen Beiſpiele von Befehlen der Götter an ihre Anbeter während des Traumes oder der Verzückung.

[6]) Orig. c. Cels. I 9. 68. Maxim. Tyr. diss. XV 6. 7. Lucian. Philopseudes 29; de mort. Peregr. 40. Porphyr. vit. Plot. (Didot) p. 108.

welch letzterer jeder seine Zuflucht nimmt, um sich sein Horoskop stellen zu lassen oder das seiner Kinder, das geliebter Menschen oder solcher, nach deren Gütern man Gelüste trägt.[1]) Uebrigens zieht man von Dämonen besessene Kinder zu Zwecken der Wahrsagerei den Erwachsenen vor, weil sich die höhere Wahrheit in ihren noch reinen Seelen leichter wiederspiegelt.[2]) Ungewöhnliche Ereignisse, wie vulkanische Ausbrüche,[3]) ja sogar die gleichgültigsten Dinge[4]) werden Vorbedeutungen in den Augen der ängstlichen Schicksalsforscher, welche der Natur das Geheimnis ihrer Gesetze nicht zu entreißen verstehen, nichtsdestoweniger aber die Enthüllung der Zukunft aus ihr herauszuquetschen suchen.

Die Mannigfaltigkeit der von den Magiern angewandten Kniffe ist unendlich;[5]) sie heilen das Uebel durch Einreibungen unter gewissen Formeln, sie blasen es auch wohl einfach weg;[6]) sie legen ihren Klienten die wunderlichsten Bußübungen auf: so befehlen sie ihnen, sich ins Wasser zu stürzen oder den ganzen Tag auf der Erde zu hocken; sie lassen sie sich mit Schmutz bewerfen oder sich im Gassenkot herumwälzen.[7]) Sie besitzen Mittel, um dem Feind

---

[1]) Siehe die Horoskope der Kaiser bei den Verfassern der hist. august. Friedländer a. a. O. (2. Aufl.) I 237 und 147), und über die Sterndeuterei Marquardt III 90. Vgl. Tertull. apol. 35.

[2]) Apul. apol. cp. 42. Spartian. Did. Jul. 7.

[3]) Dio LXXVI 2 (der Ausbruch des Vesuvs kündigt die Ungnade Plautians, des Günstlings des Severus, im voraus an).

[4]) So ist es nach Spartian allgemein anerkannt, daß diejenigen, welche dem Mond einen weiblichen Namen geben, von ihren Weibern regiert werden, während ein männlicher Name Herrschaft über die Frauen bewirkt. Siehe auch die zahlreichen Vorbedeutungen über den Tod der Kaiser, welche die Geschichtschreiber sorgfältig aufbewahren: so für Septimius Severus (Spartian 22: ein Traum; ein Unfall im Circus; die Begegnung mit einem äthiopischen Soldaten, der mit Cypressen bekränzt ist); für Niger (Dio LXXIV 6); für Geta (Spartian 2. 3); für Alexander Severus (Lamprid. 60: Orakel einer Druidin) u. s. w.

[5]) Siehe die zahlreichen Erzählungen magischer Operationen in den Metamorphosen des Apulejus. Das ist freilich ein Roman, aber mit dem Anspruch, wahre Geschichte zu sein, so daß seine Beschreibungen den Lesern nicht als unmöglich erschienen sein können. Der Verfasser selbst giebt uns sein Verfahren an (I cp. 20): ego nihil impossibile arbitror; sed utcunque facta decreverint, ita cuncta mortalibus provenire.

[6]) Orig. c. Cels. I 68.

[7]) Plutarch. de superst. 3.

ein ſchlechtes Los zu werfen,[1]) um Verliebte der Gunſtbezeugungen zu verſichern, nach denen ſie ſeufzen;[2]) ſie beſchwören die Feinde ihrer Klienten nach Belieben; ſie zeigen verborgene Schätze und beſorgen Erbſchaften.[3]) Sie weisſagen eine gute Zukunft aus den Geſichtszügen und der Geſtalt, aus den Linien der Hand, aus dem Fall der Würfel, aus Flammen oder kleinen Papieren.[4]) Sie beſchwören die Geiſter der Heroen;[5]) ſie geben die Tage an, die der Unternehmung eines Geſchäftes günſtig ſind;[6]) ſie treiben Dämonen aus wie die chriſtlichen Beſchwörer; ſie verſchaffen den Zutritt zum Himmel.[7]) Sie beſchwören das Unheil oder verzaubern vermittelſt geheimnisvoller Ceremonien und indem ſie ſich der magiſchen Kräfte bedienen, die den Kräutern, Wurzeln, Stecklingen,[8]) und kleinen Steinen innewohnen. Dabei rufen ſie verſchiedene Gottheiten an, Hecate, Merkur oder Venus, Luna als Mitgenoſſin bei nächtlichen Unternehmungen, Trivia als Königin der Manen[9]) und beſonders die orientaliſchen Gottheiten, in deren Dienſt die meiſten dieſer Schwindler ſich befinden. Noch andere bedienen ſich der Bauchrednerei oder führen kunſtvoll eingerichtete Götterbilder mit ſich, die ſich bewegen können oder Töne von ſich geben.[10]) Es iſt ein allgemein verbreitetes Vorurteil, daß gewiſſen Dingen geheimnisvolle Kräfte einwohnen; ſo fängt die Menge das Blut der in der Arena verwundeten Gladiatoren auf, um Epileptiſche zu heilen.[11]) Amulette werden in Maſſe gebraucht; wie in unſeren Tagen geweihte Medaillen ſchützen ſie gegen Gefahr oder Krankheit, weil ſie den Schutz der Gottheit verbürgen, oder weil ſie durch die ſelt-

---

[1]) Servius in ecl. VIII 66. 99 (z. B. bezüglich der Ernte). August. de civ. Dei VIII 19. Dio LXXVII 15.

[2]) Philostr. vita Apollon. VII 39.

[3]) Lucian. Alex. 5.

[4]) Artemid. oneirocrit. II 69. Plutarch. cur Pyth. 25.

[5]) Philostr. Heroic. III 19. Orig. c. Cels. I 68. Apul. metam. II cp. 28.

[6]) Apul. metam. II cp. 12.

[7]) Arnob. adv. gent. II 61.

[8]) Galen. de simpl. medic. temperam. 6. prooem. (Kühn XI 792).

[9]) Apul. apol. cp. 31.

[10]) Vgl. Marquardt p. 111.

[11]) Tert. apol. 9.

ſamen Figuren, mit denen ſie bedeckt ſind, die böſen Mächte erſchrecken. [1])

Vom elendeſten Bewohner Roms, der für einige Pfennige den Sterndeuter des Cirkus befragte, [2]) bis zu dem Philoſophen, der ſeinen Dämon anrief, [3]) vom armen Bauer, der im Vorbeigehen in ſeinem Dorfe von der ſyriſchen Göttin ſich ein Vorzeichen für die nächſte Ernte erbat, [4]) bis zu denen, die ſich die Kaiſerkrone wünſchten und ſich bei einem Chaldäer oder in irgend einem berühmten Heiligtum nach Tag und Stunde erkundigten, wo ſie das Ziel ihres Ehrgeizes erreichen würden, [5]) war die ganze römiſche Geſellſchaft in dem Rieſennetz des Aberglaubens verſtrickt, an dem Morgenland und Abendland zu gleichen Teilen gearbeitet hatten. [6]) Und die Synkretiſten des dritten Jahrhunderts waren bei ihrer Geiſtesſchwäche wenigſtens nicht einſeitig: ſie pflegten jeden Aberglauben, woher er auch kommen mochte.

3. Das Heilsbedürfnis. Vorherrſchen der Gedanken an ein künftiges Leben.

Man würde ſehr irre gehen, wollte man unter dem Eindrucke dieſer Fülle des Aberglaubens ein abſchließendes Urteil über die Religion der römiſchen Geſellſchaft im Jahrhundert der Severer fällen. In der religiöſen Unruhe, die ſie folterte, gab es mehr als

---

[1]) Siehe O. Jahn, über den Aberglauben des böſen Blicks bei den Alten, in den Berichten der ſächſ. Geſ. der Wiſſ. (philol.-hiſt. Klaſſe) 1855 S. 28–110.

[2]) Juvenal VI 588. Vgl. Orig. c. Cels. I 68 (die ägyptiſchen Schwindler auf offenem Markt).

[3]) Apul. apol. cp. 26 ſagt, daß die Philoſophen oft der Magie bezichtigt wurden. Siehe Porphyr. vit. Plot., beſonders p. 108 (Didot), die vitae des Pythagoras von Diogenes Laertius und Porphyrius, die vitae des Plotinus und Porphyrius von Eunapius.

[4]) Apul. metam. IX cp. 9; Lucian. Alex. 9. Die Sterndeuter ſagten auch das Wetter vorher (Columella XI 2, 31).

[5]) Spartian. Sever. 2. 4.

[6]) Man findet in der Abhandlung über die Myſterien der Aegypter, die wahrſcheinlich fälſchlich dem Jamblichus zugeſchrieben wird, eine ziemlich vollſtändige Auseinanderſetzung über den ausgebildeten Aberglauben im Neuplatonismus des vierten Jahrhunderts. Burckhardt, die Zeit Konſtantins des Großen 2. Aufl. p. 221 ff., faßt dieſelbe kurz zuſammen.

eine Quelle für unvernünftige Glaubensformen oder närrische Gebräuche. Neues Sehnen, neue Bedürfnisse, welche die überlieferten Religionen nicht zu befriedigen vermochten, machten sich in ihr mit ständig wachsender Gewalt geltend; und mehr als eine Art jenes tollen Aberglaubens, den wir uns näher betrachtet haben, verdankte ihren Zauber nur der Ohnmacht der dürstenden Seele, sich religiöse Befriedigung zu verschaffen.

Die, wie wir bereits bemerkt haben, wesentlich ceremoniöse Religion der alten Römer hatte einen ausgeprägt juristischen Charakter getragen. „Frömmigkeit", sagt Cicero, „ist Gerechtigkeit gegen die Götter." [1]) Tief durchdrungen von dem Gefühl der Abhängigkeit von der Gottheit, von ehrerbietiger Furcht ergriffen bei dem unbestimmten Gedanken an das numen, war den Römern die Bestimmung der Natur ihrer Götter ziemlich gleichgültig, aber sie waren fest überzeugt von den Rechten, die sie geltend machen konnten, und den Verpflichtungen, die die Menschen dem gegenüber hatten. Die Götter hatten ein Recht auf die Huldigungen der Sterblichen, Huldigungen, die auf das Genaueste vorgeschrieben waren; dafür verpflichteten sie sich, ihre Anbeter zu beschirmen. Es war mehr ein natürlicher Vertrag als ein Geschäft, etwas Aehnliches wie das Verhältnis von Lehnsherr und Vasall im Mittelalter. Wenn ein General eine feindliche Stadt belagerte, so verfehlte er nicht, der einheimischen Gottheit zu versichern, daß sie seiner Ergebenheit gewiß sein dürfe, wenn sie ihm zum Sieg verhelfen wolle. Vor allem kam es aber darauf an, daß diese Huldigungen in der angemessenen Weise dargebracht wurden, nach überliefertem Brauch und wie die Etikette es erheischte. Erst die richtige Form verlieh der Handlung Gewicht. Und als später der Glaube an die Götter fast bis zum Nullpunkt gesunken war, fuhren die Römer doch fort, die alten Kulte zu feiern, wie sie ihre alten Gesetze beibehielten, weil es ihnen so paßte. [2]) In diesem Sinn hat Cicero recht, wenn er behauptet, die Römer seien das religiöseste Volk der Welt: denn keine andere Nation, die Juden ausgenommen, hatte einen so lebhaften Sinn dafür, den Göttern zum Dienste verpflichtet zu sein.

[1]) De nat. deor. I 41.

[2]) Ovid. de arte amat. I 637: expedit esse deos et ut expedit, esse putemus. Augustin. de civ. Dei IV 27.

Aber nichts ist wohl weniger mystisch als ein derartiges Gefühl. Die Gesetzlichkeit der Pharisäer, so unfruchtbar auch ihre kleinlichen Plackereien sein mochten, hielt doch Herz und Gewissen lebendiger als dieser römische Formalismus: denn sie weckte in der Seele die Vorstellungen von Reinheit, Gerechtigkeit und Lauterkeit; den moralischen Wert der römischen Ceremonien aber sucht man vergeblich. Man zeigte sich unterthänig, willfährig. Nirgends religiöse Begeisterung! Selbst die Inspiration der Auguren und Wahrsager ist kalt, abgezirkelt, stets gehalten in den Bahnen strengster Etikette. Die Gläubigen hielten sich in respektvoller Entfernung von der Gottheit, [1]) ohne zu ihr in ein näheres Verhältnis zu treten.

Im dritten Jahrhundert ist das anders geworden. Die Religion ist nicht mehr Familienpflicht oder Staatsaufgabe; sie ist Sache des Individuums. Sie ist nicht mehr Pflichtsache als Erfüllung der Klauseln des Vertrages zwischen Göttern und Menschen; sie ist eine Aeußerung der sehnsuchtsvollen Seele, welche danach dürstet, in der Gemeinschaft mit den Göttern das ersehnte Glück zu finden. So ist sie lebendiger, wärmer, mystischer geworden. Die Gläubigen lieben ihre Götter; sie wollen mit ihnen leben; die Eifrigsten widmen sich ihrem Dienste und versuchen, im engen Rahmen des eigenen Daseins alle Vorgänge der göttlichen Geschichte zu durchleben.

Schon der Stoicismus im letzten Stadium seiner Entwicklung, bei Epictet und Marc Aurel, hatte unter der Elite der römischen Gesellschaft einen ähnlichen Mysticismus verbreitet. Mit den Göttern leben, fern von den schlechten Menschen, in Betrachtung der ewigen Dinge versunken, in strenger Pflichterfüllung als dem Gesetz der Natur, das war das religiöse Ideal der Philosophen. Aber es fehlte ihnen etwas, was sich mit gewaltiger Macht in der Gesellschaft, die uns beschäftigt, wirksam zeigt: das Bewußtsein ihrer eigenen Ohnmacht, diesem Naturgesetz zu genügen und das Glück zu erjagen. Der Stoiker, selbst der vom Schlage Marc Aurels, lebt der Ueberzeugung, daß der menschliche Wille im Gebiet des Moralischen allmächtig sei; er genügt sich selbst. Der religiöse

---

[1]) Boissier a. a. O. 1 7 sagt sehr richtig, daß der Italiker seinen Göttern nicht ins Gesicht zu sehen wagte.

Menſch des dritten Jahrhunderts nimmt ſeine Zuflucht zu ſeinen Göttern, weil er das Bedürfnis fühlt, gerettet zu werden und zu der Erkenntnis gelangt iſt, daß er das Heil durch eigene Kraft, ohne göttliche Mitwirkung nicht erringen kann.

Und dieſe göttliche Hilfe verlangt er nicht etwa bloß für ſein irdiſches Glück. Freilich beweiſen all die unendlich vielen abergläubiſchen Bräuche, die wir aufgezählt haben, daß man ſich nicht verſagte, von den Göttern die Verwirklichung aller Wünſche und aller ehrgeizigen Hoffnungen, Geld, Macht, Vergnügen, Heilung von Krankheiten, Bewahrung vor Gefahren und Lebensverlängerung zu erflehen. Aber viele Heiden verlangen doch noch mehr: ſie wollen Bürgſchaft für das künftige Leben und wirkſamen Schutz auch jenſeits des Grabes.

Der Glaube an ein zukünftiges Leben in der zugleich unbeſtimmten und grobſinnlichen Form, wie ihn die klaſſiſche Mythologie kennt, war bei der großen Maſſe ſtets populär geblieben; der Skepticismus eines Teiles der gebildeten Geſellſchaft und der Materialismus der Epikuräer hatten ſie nicht beeinflußt.[1]) Aber aus dem Studium der Schriftſteller, der Denkmäler und Inſchriften geht unwiderſprechlich hervor, daß dieſer Glaube vom zweiten zum vierten Jahrhundert zu kräftigerem Leben erwacht und ſich immer allgemeiner verbreitet. Man findet von da ab bei ſehr vielen Menſchen eine Beſchäftigung mit dem künftigen Leben, der man früher nicht begegnete, ſelbſt bei ſolchen nicht, die bezüglich des Fortbeſtehens ihres Ichs nach dem Tode keinen Zweifel hegten. Die alten Römer glaubten daran, wie die Mehrzahl der Griechen der klaſſiſchen Zeit, aber ohne ſich ſonderlich damit zu beſchäftigen. Im dritten Jahrhundert ſind nicht nur die Anrufungen, die Beſchwörungen, die Beziehungen zu den Geiſtern, all die abergläubiſchen Bräuche, welche die jenſeitige Exiſtenz der Verſtorbenen einſchließen, bei der Menge ſo gern geſehen wie niemals früher: auch die beliebteſten philoſophiſchen Syſteme treten mit gleicher Beſtimmtheit für die perſönliche Fortdauer ein. Kaum findet man einige Skeptiker, welche wie Galen ſich nicht deutlich auszuſprechen wagen,[2]) noch ſeltener wirkliche

[1]) Siehe bei Friedländer a. a. O. III 696 ff. das vortreffliche Kapitel über den Unſterblichkeitsglauben bei den Römern.

[2]) Vgl. Zeller a. a. O. III 1 S. 740.

Leugner wie Alexander von Aphrodisias, der Peripatetiker,[1]) welcher nachweist, daß Aristoteles sie verwerfe. Die Platoniker[2]) aber, die Neupythagoräer,[3]) Neuplatoniker[4]) und vor allem die große Schar der Eklektiker, die da platonisierten und pythagoräisierten, glaubten an ein künftiges Leben wie sie an ihr irdisches glaubten.

Die religiösen Lehren sprachen sich nicht minder bestimmt aus als die der Schulen. Zwar kennen wir die Lehren der Mysterien nicht in ihren Einzelheiten; aber wenn es in diesem Dunkel einen hellen Punkt giebt, so ist es dieser: die Einweihung, welche den Gläubigen den tiefen und geheimnisvollen Sinn der göttlichen Legenden enthüllte, machte sie zugleich damit bekannt, wie sie an den Segnungen der Götter teil gewinnen und mit ihnen unsterblich werden könnten.[5]) Die Mysterien der orientalischen Religionen, der Isis, des Serapis, des Mithras, also diejenigen, welche auf dem Wege waren, die volkstümlichsten zu werden, verdankten einen großen Teil ihres Nimbus den sicheren Aussichten, die sie auf das zukünftige Leben eröffneten. Man denke an die Symbole, welche im Mithraskult die Wandlungen der Seelen darstellen, und an die Bedeutung des Gottes selbst als Bürgen der Unsterblichkeit. Isis ihrerseits versichert dem Lucius, welchen Apulejus in seinen Metamorphosen auftreten läßt, daß sie, wenn er ihr treu bleibt, wenn er durch Frömmigkeit, Hingebung, stete Keuschheit sich ihrer Gnade würdig erweist, ihm nicht nur das Leben bis über die vom Schicksal festgesetzte Zeit verlängern, sondern ihn auch in der

---

[1]) Vgl. Friedländer a. a. O. III 686.

[2]) Plutarch. de ser. num. vind. 17. 18. 22 bis z. Schluß; de Is. 78. Maxim. Tyr., diss. XLI 5. Siehe oben Kap. I Abschn. 3 das über den Dämonen- und Geisterglauben bei Apulejus, Celsus, Maximus von Tyrus u. s. w. Bemerkte.

[3]) Zeller a. a. O. III 2 S. 221. 233. Philostrat. vit. Apollon. VIII 31.

[4]) Zeller S. 588 ff. Plotin. Ennead. IV 7 ganz; IV 3, 15 (edit. Basel. p. 383 ff.); III 4, 2 (p. 284); 5 Anfg. u. 6 (p. 286); I 1, 12 Anfg. (p. 7).

[5]) Siehe Sainte-Croix, Recherches historiques et critiques snr les mystères du paganisme (2. Ausg.) I p. 288. 380. 403 404. Burckhardt a. a. O. 187. Plutarch. cons. ad. ux. 10. V. Duruy a. a. O. V 465. Alfr. Maury, Histoire des religions de la Grèce antique III p. 314. 318. Euseb. praep. evang. XIII 13, 49 ff. (Citate aus orphischen Hymnen). Cicero. de leg. II 14. Siehe weiter unten Abschnitt 7 dieses Kapitels.

unteren Hemisphäre in den finsteren Wohnungen des Styx schützen wolle. [1])

Die Inschriften und Denkmäler bestätigen uns die allgemeine Verbreitung und Tiefe eines Glaubens, dem sowohl Philosophie wie Religion den Zauber ihres Ansehens liehen. Die Sarkophage selbst sprechen vom Fortleben und feiern das fröhliche Wiedersehen in den elysäischen Gefilden. Bald werden Götter und Heroen als die Vorläufer oder besser als die Typen der menschlichen Seele dargestellt, nach dem Prinzip, welches den Mysterien zu Grunde liegt: der trotz aller Schwierigkeiten den Himmel sich erzwingende Herkules ist der Besieger des Todes; Proserpina, von Pluto geraubt, aber dem Licht zurückgegeben, versinnbildlicht die Bestimmung des menschlichen Daseins; die Auferstehung des Adonis ist die Illustration, für viele sogar die Bürgschaft, der Auferstehung von den Toten. Wie Ariadne von Bacchus in den Himmel geleitet wird, so ist auch die Seele berufen in die oberen Sphären zurückzukehren. Alceste und Admet deuten das Wiedersehen in einem anderen Leben, Protesilaus und Laodamia die Fortdauer der Gattenliebe im Jenseits an. [2]) Zuweilen sind es die Verstorbenen selbst, welche der Künstler vereinigt im Elysium zeigt [3]) oder auch fröhliche Banden von Bacchanten und Satyrn, welche noch auf der Asche der Toten Zeugnis ablegen von der Unzerstörbarkeit des Lebens, welches ihr göttlicher Schutzherr seinen Eingeweihten mitteilt. [4]) Dann wieder ist es Mithras, der seinen getreuen Anbeter auf den Sonnenwagen steigen heißt und ihn so der Unsterblichkeit entgegen führt. Ohne Zweifel setzen alle diese Eingeweihten eine freudige Zuversicht in die Zukunft, die sie von den alten Heiden wohl unterscheidet und die sie, wie der herbere Glaube ihrer christlichen Zeitgenossen, dahin führen mußte, sich dem künftigen Leben mehr als dem diesseitigen zu widmen.

Indessen scheint es nicht, daß man es sich hätte angelegen sein lassen, sich die Beschaffenheit dieses künftigen Lebens deutlich aus-

---

[1]) XI cp. 5. 6.

[2]) Friedländer a. a. O. III p. 694. 695.

[3]) Ravaisson, le monument de Myrrhine et les bas-reliefs funéraires 1876.

[4]) Plutarch. cons. ad. uxor. 10.

zumalen. Die überlieferten Vorstellungen waren schwankend und trübe; allerdings hatte die Einbildungskraft der Dichter sie weiter entwickelt, und sozusagen den Schatten, von denen es hieß, daß sie in den elysäischen Gefilden umherirrten, einen Körper gegeben. [1]) Die unwissende Menge, unfähig, sich ein Leben außerhalb materieller Schranken vorzustellen, hielt sich wahrscheinlich an die Beschreibungen der höllischen Qualen, welche Theater und Kunst volkstümlich gemacht hatten, [2]) wenn sie nicht einfach dem alten Glauben huldigte, daß die Manen der Verstorbenen auf der Erde in der Nähe ihrer Gräber umgingen. [3]) Da eine ausreichende religiöse Autorität über Hölle und Paradies nicht vorhanden war, so mochte sich ein jeder mit seiner Phantasie darin einzurichten suchen, wie es ihm gut dünkte. Plutarch hat uns in der Abhandlung de sera numinis vindicta ein Modell einer heidnischen Hölle geliefert, mit dreifacher Abstufung von Qualen, je nachdem die Schuldigen ihre Fehler bereits auf Erden gebüßt haben, mit Dämonen als Peinigern, mit Ozeanen von siedendem Gold, erkaltetem Blei und hartem Eisen. [4]) Wir haben kein Interesse daran, die individuellen Verschiedenheiten dieser Vorstellungen, die übrigens oft jüdische Einflüsse verraten, aufzudecken. Es genügt darauf hinzuweisen, daß sie alle auch in ihren gröbsten Formen ein sittliches Element enthalten: Strafen für die Schuldigen, bemessen nach der Größe ihrer Fehler.

Die gebildeteren Klassen suchten die Lösung des Rätsels nicht in solch groben Vorstellungen. Wäre uns die den in die Mysterien Eingeweihten mitgeteilte Unterweisung besser bekannt, so würden wir in ihr sicherlich tiefen Spekulationen über das Schicksal der Seelen vor und besonders nach ihrem irdischen Dasein begegnen. Es sind zwei Prinzipien, welche die mannigfachen Vorstellungen, die in der aufgeklärten Gesellschaft im Umlauf waren, beherrschen: die mehr oder weniger streng durchgeführte Assimilation der Seelen an die Genien oder Dämonen, welche die Sphären zwischen Himmel

---

[1]) Siehe die zunehmende Genauigkeit in den Einzelheiten der poetischen Schilderungen des Aufenthaltes der Toten bei Homer, Virgil, Lucan und Statius.

[2]) Lucian. de luctu 1—10.

[3]) ibid. 14.

[4]) Kap. 22. Siehe auch die Abhandlung de superstitione.

und Erde bevölkern,[1]) und das Prinzip der Fortentwicklung der Seelen.[2]) Das irdiſche Leben iſt ja nur ein Glied in der Kette des Daſeins: meiſt wird es als Sturz oder Strafe betrachtet. Je nach dem Gebrauch, den der Menſch davon macht, kommt er nach dem irdiſchen Tod in eine höhere Welt oder wird zu einer noch tieferen Exiſtenz verdammt. Im erſteren Fall teilt er die Vorzüge der Dämonen; die Trennung vom Körper bedeutet für ihn den Beginn eines neuen Lebens; er kommt den Göttern nahe, erfreut ſich eines ausgebreiteteren Wiſſens, entgeht den meiſten Uebeln menſchlicher Exiſtenz und vermag den auf Erden Verbliebenen Dienſte zu thun.[3]) Im zweiten Fall iſt ihm doch noch nicht alle Hoffnung auf Erlöſung benommen; denn dieſe Theorien haben das Beachtenswerte, daß ſie, im Gegenſatz zu den Erfindungen der Volksphantaſie, ſich viel deutlicher über die Beſtimmung der Guten als über das Schickſal der Böſen auslaſſen.

Die Vorſtellungen von der Fortentwicklung der Seelen waren mehr oder weniger ſcharf ausgebildet: man ſprach von ihr als einer nur zeitweiligen oder auch als einer ewigen. Sie endigte mit einem endgültigen Urteil oder begann ſtets von neuem. Je nach dem Bildungsgrade derjenigen, die ſie beſchreiben, trägt ſie einen mehr oder weniger ausgeprägten geiſtigen Charakter;[4]) aber letztlich iſt ſie in all ihren Formen die höchſte Aeußerung des ſittlichen Glaubens bei den damaligen Frommen: ihr künftiges Geſchick hängt von ihrer gegenwärtigen Lebensführung ab, wie ihr gegenwärtiges die Folge der vergangenen iſt.[5]) Nehmen wir die Neupythagoräer mit ihrer Theorie von der Seelenwanderung, die Platoniker mit ihrem

---

[1]) Apul. de gen. Socr. p. 154 ff.; apol. cp. 42 ff.; Maxim. Tyr. dissert. XV 6; Lucian. Peregr. 27 ff. 36.

[2]) Porphyr. de abstin. IV 16. Orig. c. Cels. VI 22. Philostrat. vit. Apollon. III 20—24; Plotin. Ennead. IV 3, 15 (edit. Basel. p. 383), 24 (p. 390); III 4, 2. 5 (p. 284. 285); I 8, 13 (p. 80). Augustin. de civ. Dei X 30. Porphyr. bei Stobäus Ecl. I 1022—1048; II 388.

[3]) Philostr. Heroica I 12. Numenius bei Zeller a. a. O. III 2 S. 221. 222; der Poimander im Hermes Trismegistos (Menard S. 1 ff.) Plotin. Ennead. III 4, 6 (p. 286).

[4]) Celſus wirft den Chriſten ihre materialiſtiſchen Auferſtehungsvorſtellungen vor, Orig. c. Cels. VII 28. 42; VIII 49. Vgl. Minuc. Fel. Oct. 32.

[5]) Plotin. Ennead. IV 3, 24 (p. 390).

Mysticismus, die Neuplatoniker mit ihrem Monismus, die Adepten der orientalischen Religionen und die Anhänger der Mysterien mit ihren Einweihungsgraden, oder die Gnostiker mit ihren Theorien von Fall und Erlösung der Wesen, bei allen finden wir das gleiche leitende Prinzip, und dasselbe erweist sich uns somit als einer der grundlegendsten Faktoren des religiösen Bewußtseins im dritten Jahrhundert.

Uebrigens wird es damals nicht viel anders gewesen sein als heute. Die Mehrzahl der Gläubigen war zwar von der Realität eines künftigen Lebens tief durchdrungen, hatte aber nur sehr vage Vorstellungen über das Glück, welches damit verbunden war. Wieviele Christen scheiden mit der Hoffnung auf einen Platz im Paradies, die doch sehr in Verlegenheit kommen würden, wenn sie angeben sollten, was sie dort zu machen gedächten. Der Mensch hängt so am Leben, daß ihm der bloße Gedanke, der Vernichtung zu entgehen, genügt.

4. Das neue Ideal der Heiligkeit. — Entstehung der heidnischen Askese.

Der zunehmenden Beschäftigung mit dem künftigen Leben reihen sich andere bezeichnende Wandlungen der religiösen Stimmung an. Die Verachtung der Welt und der irdischen Güter beginnt sich zu verbreiten, ohne bereits allgemein zu sein. Um sich davon zu überzeugen, genügt es den Unterschied festzustellen zwischen der Art, wie sich Marc Aurel und der Haufe der kleinen mehr oder weniger pythagoräisierenden Philosophen von den sinnlichen Gütern lossagt, und der wirklichen Verachtung des sinnlichen Lebens, die sich in der Lehre Plotins ausspricht.[1]) Der wachsende Einfluß der orienta-

[1]) Vgl. Selbstgespräche III 6; V 12. 15; XI 22; IV 32; IX 14. 36 u. s. w. Lecky, History of European morals from Augustus to Charlemagne (übersetzt von Jolowicz, Lpz. u. Hdbg. 1870, p. 262) führt ein interessantes Beispiel für diese Umwälzung in den sittlichen Vorstellungen an. Marc Aurel und Julian wurden beide Witwer: ihre Biographen loben sie beide, weil sie keine zweite Ehe eingegangen sind, um ihren Kindern keine zweite Mutter aufzudrängen. Aber Marc Aurel nimmt sich in seiner Witwerschaft eine Konkubine. Julian lebt enthaltsam (Capitolin. Marc. Aurel 29; Ammian. Marc. XXV 4. Vgl. auch Porphyr. vit. Plot. 1. 7. 12. Ennead. I 2, 3. 4 (p. 13. 14).

lischen Askese wird um so deutlicher, je tiefer man in die religiöse Entwicklung der römischen Gesellschaft eindringt.

Das Ziel, welches die Religion erreichen will, ist ein anderes geworden. Ein neues Ideal tritt in die Erscheinung. Die alte Naturreligion, welche die natürlichen Kräfte ohne Unterschied und ohne auf ihren sittlichen Wert Rücksicht zu nehmen verherrlichte, wird durch einen neuen Begriff von Natur abgelöst, in dem man von nun ab Gut und Böse, Göttliches und sein Gegenteil unterscheidet. Und da der Charakter der Götter sich geändert hat, so muß auch der Dienst, mit dem man sie ehrt, ein anderer werden. Sie stellen sittliche Anforderungen, die sie früher nicht geltend machten. Statt des alten Ideals des Heroismus führt die Religion des dritten Jahrhunderts das der Heiligkeit ein. [1])

Rein sein, heilig sein, der Beschmutzung entgehen, entweder indem man ihr zuvorkommt oder indem man sich von ihr reinigt, das ist für die ernsthaften Gläubigen, für die wirklich religiösen Menschen das erhabenste Ziel des Lebens, die Quelle des Glücks und untrügliche Bürgschaft des Heils. Man kann kein höheres Lob spenden als mit dem Worte pius oder sanctus. Seit den Severern nehmen Kaiser und Kaiserinnen regelmäßig dergleichen Titel an, [2]) selbst dann, wenn sie nichts thun, um diesen Anspruch zu rechtfertigen. Auch die Götter werden „heilig" genannt, selbst dann, wenn man vermuten durfte, daß sie sich nach einer ganz anderen Seite auszeichneten. Giebt es doch sogar eine Inschrift für den heiligen Attis!

Ein neues Gefühl hat sich des heidnischen religiösen Bewußtseins bemächtigt. Es ist nicht gerade das Gefühl der Sünde, wie es so

---

[1]) Eine Inschrift zu Ehren des Gallienus bezeugt den Uebergang. Es heißt dort von ihm: „. . . cuius invicta virtus sola pietate superata est. (C. I. L. VI 1106).

[2]) Pius findet sich in der Mehrzahl der Inschriften als Bezeichnung der Kaiser und Kaiserinnen. Siehe noch C. I. L. II 3413 (Alexander Severus genannt Sanctissimus); VIII 9015 (vom Jahre 200: coelestibus Augustis sanctissimis) III 4413 (vom Jahre 307; die Augusti und Caesares werden religiosissimi genannt). Duruy, hist. des Romains VI p. 122 bemerkt, daß das Wort sanctus (im klassischen Latein rein, keusch, unverletzlich) von nun ab das Ideal der Heiligkeit einschließt. Dies Wort hat seine Bedeutung nicht geändert.

mächtig wirksam im Christentum gewesen ist: denn die Sünde, im christlichen Verstande des Wortes, ist die gewollte und bewußte Verletzung des göttlichen Willens, sei es im Uranfang bei der Uebertretung des ersten Menschen, sei es in jedem Einzelleben bei jeder neuen Uebertretung. Aber es ist eine moralische Ueberzeugung, welche die größte Aehnlichkeit mit dem Gefühl der Sünde bei den Christen hat und sozusagen der heidnische Ausdruck dafür ist. Man hält dafür, daß in der menschlichen Natur schlechte, unreine Elemente sich finden, Lüste und Leidenschaften, die, wenn auch natürlich, doch ruchlos sind; nur daß man, anstatt diese bösen Neigungen einer falschen Verwendung der Freiheit zuzuschreiben, sie aus der Anlage der menschlichen Natur selbst erklärt. Man ergiebt sich mehr und mehr dem Dualismus: auf der einen Seite die Materie, die Quelle des Bösen, auf der anderen der Geist, das Prinzip des Guten und des Lebens; dort der Körper mit seinen Leidenschaften, hier die Seele mit ihrem höheren Streben. Das furchtbare Problem des Bösen drängt sich dem religiösen Bewußtsein auf, und Religion wie Philosophie mühen sich ab, es durch die Gegenüberstellung von Göttlichem und Nichtgöttlichem zu lösen. Das Christentum, welches diesen Dualismus zurückweist und an Stelle der Entwicklungslehre die Schöpfungslehre setzt, erklärt den Ursprung des Bösen aus der Freiheit des menschlichen Willens, um Gott nicht dafür verantwortlich zu machen; auch verlegt es den Fall in das irdische Dasein, während die Heiden des dritten Jahrhunderts ihn einem früheren Dasein zuweisen und die Vereinigung der Seele mit dem irdischen Körper als die Bestrafung eines vor der Geburt begangenen Fehltritts betrachten. [1])

Das Aufkommen dieser Betrachtung des Bösen als etwas der menschlichen Natur Anhaftenden bezeichnet einen der wichtigsten Einschnitte in der europäischen Sittengeschichte. Sie ruft den Wunsch hervor, diesen schlechten Elementen unseres Seins zu entfliehen, das Bedürfnis, sich davon zu reinigen. Man muß die begangenen Fehler sühnen, den Lockungen der Sünde zuvorkommen und das, was sich im Menschen gegen den Geist aufbäumt, vernichten. Das

---

[1]) Maxim. Tyr. diss. XLI (da Gott Urheber des Guten ist, woher kommt das Böse?) Plutarch. de Is. 45.

Ziel des Lebens ist sich aufrichten, die verlorene Reinheit wieder gewinnen. Sonst giebt es keinen Verkehr mit den Göttern: denn zwischen den reinen Göttern und den unreinen Menschen ist eine Vereinigung unmöglich. [1]) Die erste Pflicht des religiösen Menschen ist demnach, sich zu reinigen, um sich mit den Göttern zu versöhnen und so sich ihren allmächtigen Schutz in diesem und im anderen Leben zu erwerben. [2]) Ohne Zweifel hatte die Mehrzahl der Heiden diese Gedanken, welche in der religiösen Gesellschaft gährten, sich durchaus noch nicht klar gemacht. Gewiß waren sie bei den meisten noch ganz unbestimmt. Sie rieben sich in dem synkretistischen Chaos noch mit einer Unmenge religiöser Ueberlieferungen, die nicht mit ihnen zusammenstimmten, während die später unter ihrem Einfluß herausgebildete christliche Theologie ihnen einen deutlich formulierten dogmatischen Ausdruck gab. Aber sie existierten doch von nun ab im Heidentum. Hätten die Verteidiger und Angreifer des Christentums sich die zahlreichen Thatsachen, welche diese Wahrheit bezeugen, vor Augen gehalten, sie hätten sich manche Streitereien ersparen können. Man thut ebenso Unrecht, wenn man dem Christentum allein das Verdienst für diese Wiederbelebung des religiösen Bewußtseins zuerkennt, wie wenn man es allein für die asketischen Sitten und Einrichtungen verantwortlich macht, die sie im Gefolge hatte. Christentum und Heidentum schwammen im selben Strom dahin, aber der Nachen Christi war für eine solche Fahrt besser gerüstet als das Schiff des Heidentums, welches gewohnt war andere Gewässer zu befahren.

Gewiß haben die orientalischen Religionen zur allgemeinen Verbreitung der frommen Gebräuche, der Entsühnungen, Reinigungen und all der Versöhnungsversuche mit den Göttern ihr Teil beigetragen. Aber nicht die orientalische Propaganda war die Ursache für diese Umformung der religiösen Stimmung: im Gegenteil, die neuen religiösen Bestrebungen sind es, welche die Ausbreitung der orientalischen Kulte hervorriefen, weil sie in ihnen mehr Befriedigung

---

[1]) Porphyr. de abstin. II 34. 61; epist. ad Aneb. 11; ad Marc. XI 19; XV 16.

[2]) Siehe unten Kap. VII, das Leben des Apollonius von Tyana von Philostratus. Porphyr. de abstin. I 29; ad Marc. 31 und in der Praep. evang. des Euseb. IV 7, 1. 8, 1; XIX 10, 4.

fanden als in den überlieferten Kulten Griechenlands und Roms. Die Enthaltsamkeit der Isispriester, die ängstliche Sorgfalt, mit der sie jede Verunreinigung vermieden, so sehr, daß sie nur leinene Gewänder tragen mochten, um nicht mit thierischen Stoffen in Berührung zu kommen, die Keuschheit, die die ägyptische Göttin von ihren Adepten forderte, die blutigen Verstümmelungen der Priester der Cybele und der syrischen Göttin, die Wunden, welche sich die Getreuen der großen Mutter oder der Bellona zur Sühne ihrer Sünden beibrachten, die neubelebende Taufe im Blute eines Stieres oder Widders, der sich die Anbeter des Attis und des Mithras unterzogen, die Abwaschungen und Reinigungen, Bußübungen aller Art, welche die verschiedenen Priesterschaften den Einzuweihenden auferlegten und die von denjenigen, welche die Leichtgläubigkeit der Menge ausbeuteten, auf ihren Zügen durch das Land und die Vorstädte zur Schau gestellt wurden, alle diese Bräuche, deren wir bei Besprechung der orientalischen Religionen und des orientalischen Aberglaubens gedacht haben,[1]) ergriffen die Einbildungskraft des Volkes und bewegten die religiös gestimmten Gemüter auf das Mächtigste.

Reinigungsceremonien, Lustrationen waren, wie man weiß, der alten Welt auch vor dem Eindringen der orientalischen Gebräuche nicht unbekannt. Man kennt die peinlichen Vorsichtsmaßregeln, welchen der Offiziant zu Rom Genüge leisten mußte, um jeder Verunreinigung zu entgehen, die etwa die Kraft des Opfers hätte in Frage stellen können, und die Sorgfalt, mit der man das Opfertier aussuchte, um jede Unreinheit unmöglich zu machen.[2]) Aehnliche Bräuche finden sich im Heidentum in all seinen Formen wieder; die Römer mit ihrer Vorliebe für Ceremonien verfehlten nicht, ihnen großes Gewicht beizulegen. Aber sie hatten doch weder die Bedeutung noch die Tragweite, wie die Reinigungen in den synkretistischen Kulten

---

[1]) Siehe noch Plutarch. de superst. 3. 10; Clem. Alex. Paed. III 4; Juvenal. Sat. VI 108 ff.

[2]) Cicer. de leg. II 10, 24 (für Cicero ist die äußere Reinheit das Zeichen der inneren); Lact. inst. V 19; Plin. hist. nat. VIII 206; X 156. Varro de re rust. II 4, 16. Der Flamen dialis war ganz besonders allen Anforderungen äußerer Reinheit unterworfen. Siehe die Aufzählung seiner Pflichten bei Marquardt, Röm. Staatsv. III 316 ff.

des dritten Jahrhunderts.[1]) Für den Römer handelte es sich vor allem um äußere Reinheit; die Unreinheit des Opfertiers bestand in irgend einem Fehler, den die Opfervorschriften verboten; die des Offizianten wurde hervorgerufen durch die Berührung mit irgend einem unreinen Gegenstand, durch den Anblick irgend welcher unheilvollen Zeichen, das Unterlassen irgend einer vorbereitenden Förmlichkeit. Einige wenige Ausnahmen,[2]) z. B. bei den Vestalinnen, abgerechnet, ist der Gedanke, den moralischen Schmutz abzuwaschen, nur rein nebensächlich; und das darf uns nicht Wunder nehmen, denn die Vorstellungen von der Welt schlossen das Vorhandensein schlechter Elemente in der menschlichen Natur nicht ein. Nun betrachte man den Wanderpriester der syrischen Göttin, dessen Bild uns Apulejus gezeichnet hat: warum peitscht er sich aufs Blut und bedeckt seinen Körper mit Wunden? weil er einen schweren Fehltritt begangen hat, indem er ein Geheimnis verriet. Er muß Buße thun; er soll die Unreinheit, die ihn von der Gemeinschaft mit den Göttern ausschließt, nicht nur tilgen: er soll sie büßen. Man betrachte die, welche in die Geheimnisse des Mithrasdienstes aufgenommen werden möchten: sie unterwerfen sich den härtesten Prüfungen, ja sie trotzen dem Tod, um zu zeigen, daß sie ihre niedere Natur bewältigt haben, daß sie fähig sind, allen Gefahren und Versuchungen zu widerstehen, um ihrem Gotte treu zu bleiben. Und jener andere, warum unterzieht er sich den Mühen eines Taroboliums? Um von neuem wiedergeboren zu werden für die Ewigkeit, los und ledig aller gemeinen Bestandteile seines Wesens.[3])

Indessen wetteifern die alten Kulte mit den orientalischen Religionen darin, dem Bedürfnis nach Sühne und Reinheit Genüge zu thun. Zahlreiche Vereinigungen von cultores deorum haben sich um die alten Altäre gebildet;[4]) die überlieferten Bräuche werden

[1]) Man begegnet bei den Alten Reinigungen von dieser Art nur bei den Orpheoteleſten oder Schülern des Orpheus. Die sittliche Bedeutung der Reinigungen im Synkretismus geht zum Teil auf den Einfluß der orphischen Lehren zurück. Siehe A. Maury, rel. de la Grèce II p. 334.

[2]) Siehe die Keuschheitspflichten, die den Priesterinnen der Ceres, Juno Achaea, Diana Scythica und des Apollo Pythius nach Tertull. monog. 17 auferlegt wurden.

[3]) C. I. L. VI 510. 710.

[4]) Vgl. Renan, les apôtres p. 354 ff. (deutsche Ueberſetzung p. 356 ff.)

in einem Sinne umgedeutet, der sie den neuen Ueberzeugungen anpaßt, als ob auch sie den Zweck hätten, durch irgend welche mystische und magische Wirkungen die moralische Unreinlichkeit des sinnlichen Menschen aus der Welt zu schaffen. Eine ganze Theologie bildet sich, welche den tieferen Sinn der Gebräuche angiebt, die seit langer Zeit dazu dienten, sich der Wirksamkeit der Opfer zu vergewissern.[1]) Andrerseits geben sich die gemeinsten Zauberer einen gewissen Schein von Heiligkeit, um sich Kundschaft zu machen, und posaunen Mittel zur Reinigung aus; denn solch Verfahren ist gewinnbringend. Und es giebt keine fruchtbringendere Wissenschaft als die der Reinigungen.

Mehr als irgend eine andere Form der alten Kulte sind die Mysterien die heiligen Stätten gewesen, an denen diese Wissenschaft zu großer Blüte gelangt ist.[2]) Wahrscheinlich eingerichtet, um ihre Adepten in nähere Verbindung mit den Göttern zu setzen als es einem gewöhnlichen Sterblichen vergönnt war, waren sie von Anfang an der Zufluchtsort einer gewissen religiösen Philosophie gewesen; gemäß der Verpflichtung, bestimmte Schranken zwischen den Eingeweihten und der Außerwelt aufzurichten, hatten die Leiter der Mysterien schon früh ihr Auge auf die Prüfungen gerichtet, denen sich die Einweihungskandidaten unterziehen mußten, bevor sie zu höheren Offenbarungen zugelassen wurden.[3]) Was für Vereinigungen aber kann man sich denken, die besser dazu vorbereitet gewesen wären, den Durst der Menschen nach Reinheit zu befriedigen, als diese Bruderschaften von Auserwählten, welche sich die wahren Kenner der göttlichen Dinge zu sein dünkten? Auch versprachen ja die Bacchuspriester ihren Eingeweihten die Reinigung der Seelen nicht weniger zuversichtlich als die Priester der großen Mutter oder des Mithras.[4]) Und die Mysterien aller Art stehen mehr in Flor

---

[1]) Macrobs Saturnalien (besonders Buch III) und die Kommentare des Servius zum Virgil enthalten die vollkommenste Ausbildung dieser Theologie, deren eigentlicher Schutzpatron für sie Virgil ist.

[2]) Vgl. Euseb. Praep. evang. V 31, 3; Clem. strom. V S. 582.

[3]) A. Maury a. a. O. III 314.

[4]) Plato, Jon 5 (edid. Teubner). Serv. in Georg. I 166. Bacchus war ein Sonnengott geworden; seine Geschichte wurde mit der des Sebadius zusammengeworfen (Macrob. Saturn. I 18). Siehe bei Foucart, assoc. u. s. w. (p. 72) die Beschreibung der Reinigungen in dem sabazischen Thiasus der Glaucothea und des Aeschines nach der Erzählung des Demosthenes. Siehe

als je. Alle Welt wollte an ihren Wohlthaten Anteil haben; jeder ließ ſich unter die Zahl der Auserwählten aufnehmen, wie jeder römiſcher Bürger geworden war; und um ganz ſicher zu gehen und das Heil ja nicht zu verfehlen, ließ ſich die Mehrzahl unſerer Synkretiſten in alle Myſterien aufnehmen, die ihnen im Lauf ihrer Wanderungen vorkamen,[1]) jenen unruhigen Kranken vergleichbar, die von einem Arzt zum anderen laufen, um ſich über ihre Heilung Gewißheit zu verſchaffen.

Es ſcheint, daß ſich die ſo disponierte antike Geſellſchaft ſeit dem dritten Jahrhundert der Askeſe zuwenden mußte. Der Dualismus, das Verlangen nach Sühne und Reinigung, endlich das Beiſpiel einiger orientaliſcher Religionen lud dazu ein. War das nicht der eigentliche, der wahre Weg zur Heiligkeit? Aber der griechiſch-römiſchen Welt, voller Leben und Lebensluſt, wie ſie war, fiel es ſchwer, ſich dieſer Askeſe zu beugen. Hieß das doch nicht weniger als Selbſtmord begehen. Die Geſellſchaften wechſeln ihre Ideale nicht wie ihre Moden, und ſelbſt wenn ſie ſchon zu neuen gegriffen haben, behalten ſie doch Gewohnheiten, Geſchmacksrichtungen und Abneigungen bei, die ſie einmal bei ihren alten Göttern gelernt haben. Nun war die Askeſe den Anbetern der olympiſchen Götter innerlich zuwider. Es bedurfte einer langen Propaganda, einer langſamen und fortgeſetzten Einträufelung orientaliſcher Ideen, des hartnäckigen Anſturms einer dualiſtiſchen Moral, um lebensluſtige Menſchen, für die die Religion in Feſten aufging, zu ſtrenger Askeſe zu bekehren.

Im dritten Jahrhundert befindet ſich die Askeſe noch im Stadium des Werdens; ihre Aeußerungen ſind maßvoll, wenigſtens in der griechiſch-römiſchen Welt. Zwar legt man viel Gewicht auf Enthaltſamkeit, freiwillige Verſtümmelungen, Fernhaltung unreiner Gegenſtände,[2]) aber man kennt noch nicht die asketiſchen Anforderungen, welche das ganze Leben beherrſchen und den Gläubigen

über die Reinigungen und Sühnungen in den Myſterien noch Orig. c. Cels. III 59. Pausan. IX 30, 4. Porphyr. de abstin. IV 16.

[1]) Apul. apol. cp. 55.

[2]) Siehe oben die Kulte der großen Mutter, der Iſis, der ſyriſchen Göttin, und weiter unten das Leben des Apollonius von Tyana. Vgl: Plutarch. de Is. et Osir. 7 ff. Lamprid. Comm. 9. Die Hermesſchriften bei Menard a. a. O.

zwingen, aus der großen Gesellschaft zu entfliehen. Aber schon spukt ein solches Ideal in einigen Köpfen; die Menge bewundert es, noch ohne ihm nachzugehen. Was bewirkt die Verehrung, die man den ägyptischen Priestern bezeugte? Der Umstand, daß sie unter Verzicht auf alle irdische Arbeit ihr Leben der Beschaulichkeit und dem Studium der Gottheit gewidmet haben. Sie schreiten langsam, sehen ernst; sie lachen nie, und kaum je spielt ein Lächeln um ihre Lippen. Ihre Hand halten sie stets unter dem Mantel verborgen.[1]) Philostratus kann nicht genug Worte des Lobes finden, wenn er die Brahmanen und Gymnosophisten schildert, die er sich förmlich wie der neupythagoräischen Regel unterworfene Mönchsorden vorstellt.[2]) Apulejus rechnet die dauernde Keuschheit unter die Tugenden, welche dem Menschen die Gunst der Isis, der höchsten Göttin, verschaffen. Porphyrius entschließt sich schweren Herzens, nicht Asket zu werden: es bedarf keines Geringeren als des Plotin, um es ihm auszureden;[3]) er heiratet dann eine Witwe mit fünf Kindern, nicht um noch mehr zu erzeugen, sondern um sich der Erziehung derer zu widmen, die sie bereits von einem anderen hat. Und welch eigentümlicher Gegner der Askese ist doch dieser Plotin, der sich seines Körpers schämt, die skrupulöseste Keuschheit wahrt, aller tierischen Nahrung sich enthält und seinen Freund Rogatian mit Lobsprüchen überhäuft, weil dieser unter Verzicht auf seine öffentlichen Würden und sein Vermögen sein Leben der Beschaulichkeit widmet und alle zwei Tage fastet![4]) Die heidnische Gesellschaft eilt in der Person ihrer ausgezeichnetsten und frömmsten Vertreter[5]) mit großen Schritten der Askese entgegen, während tief unten in der Einsamkeit der Thebais die ersten christlichen Anachoreten jene Institution ins Leben rufen, in welcher so manche Jahrhunderte hindurch die Weltentsagung ihren treffendsten Ausdruck finden sollte.

Uebrigens vertrug sich die Askese damals wie vielleicht jederzeit

---

[1]) Citat aus Chaeremon dem Stoiker bei Porphyrius (fragm. hist. Graec. edid. Müller III 497. 498). Vgl. Boissier, rel. rom. I 357.

[2]) Vit. Apollon. Buch III u. VI.

[3]) Eunap. vit. Porph. (edit. Didot p. 456. 457).

[4]) Porphyr. vit. Plot. (edit. Didot p. 102. 106) 1. 7.

[5]) Siehe noch den heftigen Ausfall Galens gegen die Lüstlinge de usu partium III 10 (Kühn p. 237).

beſſer als man es auf den erſten Blick glauben möchte mit loſen, ausſchweifenden Sitten. Uebertreibungen nach einer Seite haben Ausſchreitungen nach der anderen zur Folge. Der Orient mit ſeinen Feſten, bei denen Ausgelaſſenheit und Selbſtpeinigung abwechſelten, war bis ins Herz des Occidentes eingedrungen. Weiber mit leichten Sitten waren zugleich die devoteſten, gerade ſie waren es, welche den Faſten- und Enthaltſamkeitsvorſchriften, den zahlreichen asketiſchen Bräuchen der orientaliſchen Kulte das größte Gewicht beilegten.[1]) Die Bacchanalien, bei denen man angeblich Seelenreinigung bezweckte, waren nur zu oft Orgien. Elagabal aß kein Schweinefleiſch,[2]) aber er erſchöpfte alle denkbaren Lüſte und Vergnügungen bis zu dem Grade, daß die ſinnlichſte Phantaſie ſich nichts mehr hätte ausmalen können. Die Gnoſtiker verbanden in einem Atem die kühnſten Anſprüche auf Heiligkeit mit den ausſchweifendſten Zügelloſigkeiten. Erſt allmählich, unter dem Einfluß des Chriſtentums und des occidentaliſchen Geiſtes, legte die Askeſe dieſe ſchmachvollen Auswüchſe ab, gegen die der Orient weniger empfindlich war, und die die religiöſe Ueberlieferung noch in der Maſſe der Gläubigen lebendig erhielt, als die Aufgeklärten ſie ſchon lange verdammt hatten.

5. Die ſittliche Bedeutung des heidniſchen Synkretismus im dritten Jahrhundert.

So bemühten ſich Religion und Philoſophie in gemeinſchaftlicher Anſtrengung um die ſittliche Wiederbelebung der Geſellſchaft. Und in der That hatte ſich das klaſſiſche Heidentum der Griechen und Römer niemals ſo ſehr mit ſittlichen Gedanken getragen wie dieſer Synkretismus des dritten Jahrhunderts, den man gewöhnlich des Verfalls zu beſchuldigen liebt.

Vielleicht erſcheint es eigentümlich, daß wir von ſittlichem Fortſchritt in dem Augenblicke reden, wo wir ſoeben an die Zügelloſigkeit der einen und die beginnende Askeſe der anderen erinnern mußten. Aber der Widerſpruch iſt nur ein ſcheinbarer. Trotz ſeiner

[1]) Friedländer a. a. O. I S. 448.
[2]) Herodian. V 6.

Ausschweifungen und trotz seiner Strenge, trotz des Uebermaßes von Aberglauben, das er hervorrief, bezeichnet der heidnische Synkretismus des dritten Jahrhunderts mit der Wärme seiner religiösen Empfindung, seiner Mystik, seinen Gedanken an Seelenheil und Unsterblichkeit, seinen ernsten Bestrebungen um Seelenreinheit und Heiligung eine weitere Stufe in der Entwicklung der Menschheit zur Anbetung im Geist und in der Wahrheit, wo Religion und Sittlichkeit sich wechselseitig stützen, da sie eins geworden sind. War es der Einfluß der Philosophie oder war's die einfache Logik seiner inneren Entwicklung, es zeigte sich in ihm eine Tendenz, die dem Heidentum bisher gefehlt hatte: ein Verlangen nach Besserung, ein Sehnen nach Vervollkommnung, die innere Anschauung eines sich über die Wirklichkeit erhebenden Ideals, dem nachzueifern man sich bemühen muß, die ersten Regungen jenes Durstes nach Gerechtigkeit, von dem das Evangelium spricht.

Gewiß, es war die Religion einer Zeit, die sich mehr als die vergangene um Menschenrechte und Menschenwürde, ohne Rücksicht auf sociale Stellung, Nationalität oder Alter, bekümmerte. Die zahlreichen Reformen in der Gesetzgebung, die Milderungen und Verbesserungen der äußeren Lage der Schwachen, der Frauen, Kinder und Sklaven, alle die Maßregeln, die dazu bestimmt waren, eine höhere Gerechtigkeit in die Gesellschaft einzuführen, sie waren von demselben Geist diktiert, welcher die Frommen und die Philosophen des dritten Jahrhunderts antrieb, ein neues sittliches Ideal zu bilden, welches niemals an dem Horizont der römischen, so ganz andere sociale Zustände voraussetzenden Religion aufgegangen wäre.

Die versittlichende Wirkung dieser Religion ließ sich nicht zum Wenigsten in dem Verhalten der Gläubigen zu einander spüren. Je mehr das Nationalgefühl in dem ungeheuren Reich, welches alle Nationalitäten verschlungen hatte, an Kraft verlor, war sie es, welche sich dazu berufen zeigte, zwischen den Menschen das Band eines gemeinsamen Lebens zu flechten, welches sie nun einmal nicht entbehren können. Die religiöse Gemeinschaft gewinnt somit eine stets wachsende Bedeutung, und andrerseits beginnen die verschiedenen Religionen Einrichtungen zu schaffen, welche dem der Menschenbrust innewohnenden Trieb zur Verbrüderung Rechnung tragen. Daher

die vielen religiösen Bruderschaften; daher die unzähligen Gesellschaften zur gegenseitigen Unterstützung oder zur Verteidigung gemeinsamer Interessen, in denen aber die Brüderlichkeit geweiht, sozusagen geheiligt, war durch gemeinsame religiöse Gebräuche; daher der Drang nach den Mysterien; daher die Konventikel, in denen man so gern zusammen kam, sei es unter Freunden und Bekannten zu gemeinschaftlicher Andacht,[1]) sei es im kleinen Kreise von Auserwählten, die die Wonne fühlten, irgend ein besonders erprobtes Specialmittel zur Erlangung von Reinheit und Seelenheil zu besitzen, wie heute noch die Mitglieder gewisser kleiner protestantischer Sekten in dem Bewußtsein schwelgen, sich eines Glaubens zu erfreuen, welcher reiner ist als der der gewöhnlichen Sterblichen.[2]) Es gab noch keine Kirche, aber es gab Kirchen: und schon erhoben sich im Schoß dieser religiösen Gemeinden, der kleinen wie der großen, Ehrgeiz und Eifersüchteleien, so gut wie Anhänglichkeit und aufopfernde Hingebung. Die Gedanken und Empfindungen, welche die religiöse Vereinigung hervorrief, zielten darauf ab, sich der Geister vollkommen zu bemächtigen; in den heidnischen Bruderschaften, wie in den christlichen Gemeinden, bereitete sich langsam das Aufkommen einer geistigen Macht auf Kosten der zeitlichen vor.

Der Synkretist war tolerant aus Prinzip; er ließ sich gern in mehrere religiöse Gemeinden aufnehmen und hatte nur gegen diejenigen Abneigung, welche die Gunst, die man ihnen bezeugte, nicht mit anderen teilen wollten. War er genug durchdrungen von orientalischem Geist, um Eifer zu zeigen, so war er doch zu sehr Heide und sein Geist zu offen, um Fanatiker zu sein. Nichts lag dem Synkretismus ferner als die jüdische Vorstellung von einem Gott, der auf die an andere Götter gerichteten Huldigungen eifersüchtig ist. Auch war die Verbrüderung in den religiösen Vereinigungen durchaus nicht exklusiv. So gut wie ihre gegenseitigen

[1]) Tertull. apol. 39 stellt die christlichen Agapen den Mahlzeiten der heidnischen religiösen Bruderschaften gegenüber; er spottet über die Wichtigkeit, welche die Eingeweihten der Apaturien (Mysterien des Bacchus in Attica) der Wahl ihrer Köche beilegen, und behauptet, daß die römische Löschmannschaft durch den beim Bereiten des Serapismahles verursachten Qualm alarmiert werde.

[2]) Apul. metam. XI am Schluß (Apulejus nennt den Hierophanten seinen Vater); Min. Fel. 9.

Götter im beſten Einvernehmen mit einander ſtanden, oder nur für verſchiedene Ausprägungen ein und derſelben Gottheit galten, ſo gut konnten ſich die Mitglieder verſchiedener religiöſer Vereine mit einander verſtändigen. Sie betrachteten ſich nicht wechſelſeitig als Ketzer; es gab zwiſchen ihnen nur Streitigkeiten rein perſönlicher Art, wenn man das Wort geſtatten will, Kleinigkeitskrämereien. Das rief natürlich Konflikte hervor, und ſie mögen zahlreich genug geweſen ſein, aber weniger erbittert als Ketzerſtreitigkeiten.

Wie die Philoſophie war auch die Religion univerſaliſtiſch geworden. Die meiſten Kulte, beſonders diejenigen, welche recht eigentlich in dieſe Epoche gehören, ſtehen allen Menſchen offen und zählen unter ihre Anhänger, ja unter ihre Würdenträger, Weiber und Männer, Sklaven und Freie, Orientalen und Occidentalen.[1]) Wie in den Beſtrebungen der ſpäteren Stoiker die Philoſohhie als letzte Blüte jene wunderbare univerſelle Moral gezeitigt hatte, die für alle Menſchen geſchaffen und verpflichtend war, jene Moral, vor der ſich ſeitdem die Menſchheit ehrfurchtsvoll verneigt hat, trotz aller Wechſel von Regierung, Civiliſation und Religion, die ſie durchgemacht hat, ſo hatten auch die verſchiedenen Religionen ihren nationalen Partikularismus fallen laſſen und alle diejenigen, welche ſich ihren Beſtimmungen fügten, zur gleichen religiöſen Gemeinſchaft zugelaſſen, indem jede im Namen ihres Gottes unbewußt jene vollkommene Einheit vorwegnahm, welche Paulus im Namen Chriſti den Galatern mit den herrlichen Worten verkündete: „Da iſt nicht Jude noch Grieche, nicht Knecht noch Freier, nicht Mann noch Weib; denn alle ſeid ihr einer in Chriſtus Jeſus“.[2])

Während nun die religiöſe Gemeinſchaft neue ſociale Bande zwiſchen den Menſchen ſchuf und dem Gefühl der Brüderlichkeit einen Ausdruck und ein Anſehen gab, wie es bisher unbekannt geweſen war, trugen die neuen religiöſen Vorſtellungen dazu bei, die Beziehungen, welche die Gläubigen mit ihren Göttern verbanden, lebendiger und inniger zu geſtalten. Einerſeits hatten ohne Zweifel die philoſophiſcher gewordenen Begriffe von der Gottheit, die unter den Synkretiſten im Umlauf waren, die Vergeiſtigung der göttlichen

---

[1]) Fustel de Coulange, la cité antique p. 464.
[2]) Gal. 3, 28.

Wesen, der Gedanke, daß die Götter in ihrer Reinheit hoch erhaben sind über die Menschheit und die sinnliche Welt, mit einem Worte die Desanthropomorphisation der Götter, sie ihren Anbetern fern gerückt. Und wenn die Entfernung zwischen Göttern und Menschen sich vergrößert, so scheint es, als müßten die Beziehungen der Gläubigen zu der Gottheit auch schwieriger und kühler werden. Aber andrerseits überwindet die gereinigte und erregte religiöse Empfindung leicht diesen Abstand, der zudem von der Legion der Dämonen und anderen Mittelwesen überbrückt wird. Zwischen dem menschlichen Geist und den vergeistigten Göttern erkennt man zahlreiche Verwandtschaften;[1]) die Seele kann sich mit den Göttern vereinigen, sie lieben, von ihnen geliebt werden, sich ihnen ergeben und dafür von ihnen die Segnungen ihres Schutzes in Empfang nehmen, kann sich zu ihnen erheben im mystischen Drange der Beschaulichkeit oder durch Prüfungen, welche sie reinigen, und so ihr ewiges Heil erlangen. Das Heidentum ist mystisch geworden; das Ideal des Gläubigen ist nicht mehr, den Göttern glänzende Huldigungen darzubringen, um gnädig angesehen zu werden, sondern im Denken, Fühlen und Wollen mit ihnen eins zu werden.

So hatte sich der religiöse Umschwung vollzogen, dessen Prophet Plutarch gewesen war. Die Seele darf, vorausgesetzt daß sie rein ist, d. h. so viel als möglich von dem erniedrigenden Einfluß des Körpers und der Sinne sich frei gemacht hat, auf Anteil an der göttlichen Wahrheit rechnen. Dem Menschen fällt die Aufgabe zu, sich zu der geforderten Reinheit, zu genügender Aufnahmefähigkeit vorzubereiten; hat er diesen Zustand erreicht, so braucht er sich nur passiv zu verhalten; die Wahrheit enthüllt sich ihm im Schauen, sei es daß sie von den Göttern direkt, sei es daß sie von den vermittelnden Dämonen kommt.[2]) Bei den Neuplatonikern hat die Theorie der Ekstase oder der vollständigen Durchdringung des menschlichen Geistes durch den göttlichen den höchsten Grad der Vollendung erreicht.[3])

[1]) Plotin stirbt mit dem Ausruf, daß er das Göttliche in ihm dem Göttlichen im Weltall zurückerstatten wollte (Porphyr. vit. Plot. p. 103).

[2]) De Pyth. orac. 21—23; de def. orac. 13. 16. 38. 40—48; de Is. 5 u. 77; de gen. Socr. 10 ff.

[3]) Ennead. I 2, 4 (edit. Basel p. 13. 14); 6, 6 init. (p. 54. 55); III 6, 5 (p. 308); VI 7, 34. 35 (p. 726); 9, 4 init. u. 9, 9 (p. 761. 768); V 5, 6 am Schluß.

Porphyrius behauptet nur einmal zum höchsten Grade der Ekstase gelangt zu sein; sein Lehrer Plotin aber hat ihn während der Zeit, die er mit ihm verkehrte, viermal erreicht.[1])

Im gewöhnlichen Leben konnte man freilich mit dieser übertriebenen und gelehrten Ekstase, welche das äußerste Ringen des Geistes belohnte, nichts anfangen. Aber das philosophische Prinzip, welches in Plotin und Porphyr lebte, lag doch allen religiösen Aeußerungen des Synkretismus zu Grunde. Mit seinem Gotte eins werden, das war das Ziel, welches in den zahlreichen Mysterien verfolgt wurde, wo man die göttliche Legende erklärte und wo der Gläubige all die Schicksale, die der Gott durchgemacht hatte, an sich selbst erleben mußte, um dann völlig eingeweiht mit ihm zusammen triumphieren zu können. Die Seele erheben, bis sie das Bewußtsein von ihrem Körper, ihren Freuden und ihren Leiden verliert, das war das höchste Bestreben der Gläubigen, welche sich den Orgien des Bacchuskultes oder der Großen Mutter hingaben, weil sie dort der göttlichen Eingebung zugänglich waren; sie traten in Gemeinschaft mit dem Gott.[2]) Sich durch zahlreiche, ohne Zucken ertragene Prüfungen würdig machen, daß Mithras, der Unbesiegbare, sie aufnehme in den Sonnenwagen, um gemeinsam mit ihm in die Unsterblichkeit aufzufahren; aus der stummen Betrachtung der Göttin Isis die religiöse Eingebung schöpfen, mit der sie die frommen Seelen erfüllte, ihr heiliges Bild tief verborgen im Herzen tragen und sie stets in Gedanken sich gegenwärtig halten[3]) — das waren die kostbarsten Segnungen, nach denen die Anbeter dieser beiden Götter, der beliebtesten des untergehenden Heidentums, dürsteten. Dieselbe religiöse Stimmung, welche auf eine neue geistige Verbrüderung der Menschen hinwirkte, suchte auch Götter und Menschen einander näher zu bringen.

Die vorwiegende Beschäftigung mit den sittlichen Problemen im heidnischen Synkretismus tritt uns noch auffälliger entgegen, wenn wir uns das betrachten, was wir heute in unserer christlichen Sprache Erbauung nennen würden. Philosophen, Litteraten und

[1]) de vit. Plot. 23.
[2]) Foucart a. a. O. p. 164.
[3]) Apul. metam. XI am Schluß.

Prieſter, alle bemühen ſie ſich, auf ihre Zuhörer oder Leſer eine heiligende Wirkung hervorzubringen; ſie richten auf, tröſten und ſtärken; ſie ſprechen von den Göttern mit hinreißender Bewegung; ſie bemühen ſich die Seelen aufzurütteln, damit ſie die Milde der tröſtenden Wahrheiten und die Süße des Einvernehmens mit den Göttern ſchmecken. Schon ſeit mehr als einem Jahrhundert waren die Philoſophen als Prediger und Gewiſſensräte aufgetreten.[1] Selbſt der Spötter Lucian hat, nachdem er ſich weidlich über die Philoſophen und Prieſter aller Art ausgelaſſen hat, das Bedürfnis gefühlt, uns durch die Beſchreibung des wahren Weiſen zu erbauen: Demonax, ſagt er, hält ſich nicht in den engen Grenzen einer Schule; er verehrt den Socrates, bewundert den Diogenes und hat keine Abneigung gegen Ariſtipp; er opfert nicht und läßt ſich nicht in die eleuſiniſchen Myſterien einweihen; aber dieſer Skeptiker, der alle überlieferten Geſtalten des Gottesdienſtes verachtet, durchwandert die Welt, um die Sünde zu bekämpfen und Mitleid für die Sünder zu erwecken, nach dem Beiſpiel der Aerzte, welche die Krankheiten heilen, ohne dem Kranken zu zürnen, und nach einem Grundſatz, der das Evangelium zieren könnte: „Es iſt menſchlich zu irren; würdig eines Gottes oder eines gottähnlichen Menſchen iſt es, die Fehler zu beſſern und zu verzeihen".[2] Wo er hinkommt, betrachtet man ſeinen Beſuch als eine Segnung; denn er hilft und tröſtet; er ruft den Menſchen ins Gedächtnis, daß die Güter dieſer Welt vergänglich ſind; er verſöhnt feindliche Brüder, beſänftigt empörte Volkshaufen und bringt uneinigen Familien den Frieden wieder. — Könnten ſich Prieſter und Pfarrer, die ſich in unſeren Kirchen der Erbauung ihrer Pfarrkinder widmen, ein ſchöneres Lob erwerben?

Man blicke auf Epictet oder Maximus von Tyrus, auf die Cyniker,[3] dieſe Kapuziner des Heidentums, oder auf Plotin, den erhabenen Denker, auf die ſtrengen und ernſten Iſisdiener oder die Wanderprieſter der orientaliſchen Göttinnen, ſie alle legen es auf die Erbauung ihrer Zeitgenoſſen an und unterſcheiden ſich nur

[1] Renan, Marc-Aurèle p. 45; Duruy, hist. des Rom. V 422 ff.; Lecky a. a. O. I 265 ff.

[2] Demon. 7.

[3] Arrian. diss. III 22.

durch die Mittel, die sie anwenden, um zu ihrem Ziele zu gelangen. Selbst die Schwindler nehmen erbauliche Mienen an, wohl wissend, daß sie ihren Leidenschaften um so mehr fröhnen können, je gemessener sie nach außen hin erscheinen.[1]) Apulejus schließt mit einer Predigt und einem Gebet einen Roman ab, in welchem er tolle und schlüpfrige Scenen erzählt hat. In der Umgebung der Julia Domna liebt es ein jeder, sich einen heiligen Anstrich zu geben: die Juristen sind die Priester des Rechtes; die Philosophen die Propheten der Wahrheit; die Romanschreiber schildern mit Liebe das Leben eines Heiligen, und selbst die Geschichten, mit denen der liebenswürdige Aelian seine Zuhörer im kaiserlichen Salon traktiert, müssen zur Befreiung der Seelen beitragen.

Wer aus Erfahrung weiß, was für ein bestrickender Zauber in dem Gefühl der Erbauung liegt und welche Macht über die Gemüter diejenigen zu gewinnen vermögen, welche es verstehen, die feinsten und harmonischsten Saiten zum Tönen zu bringen, wird begreifen, bis zu welchem Grade die Predigten, die Ratschläge, die Lehren und das Beispiel aller dieser Führer zur Religion in der antiken Gesellschaft den Bestand der sittlichen Ideen, von denen sie bisher gelebt hatte, verändern mußten. Besonders bei den Frauen war ihr Einfluß ein bedeutender, vielleicht weil diese von Natur der Erbauung bedürftiger und der Mystik zugänglicher sind, jedenfalls auch deshalb, weil das Emporkommen der orientalischen Kulte und des religiösen Individualismus ihre Mündigkeit in Sachen der Religion und Sittlichkeit erwies.

Die große Masse hielt sich damals, wie heute und stets, an die äußeren Formen des Kultus, und suchte in den Ceremonien, in den Bräuchen und im Aberglauben die Befriedigung ihrer neuen religiösen Bedürfnisse und die Bürgschaft ihrer Hoffnungen im gegenwärtigen und zukünftigen Leben. Aber die auserwählten religiösen Gemüter drangen im Synkretismus zu einer Höhe und einer Reinheit der Seele durch, welche zu verkennen kindisch wäre; gerade als ob nichts Gutes vom Heidentum kommen könne. Es giebt überhaupt keine schöneren Vorschriften über das Gebet, als die des Maximus von Tyrus in seiner elften Dissertatio: „Du meinst, das

[1]) Gellius noct. att. IX 2; Athenäus deipnos. XIII 19.

Gebet des Philoſophen ſei eine Bitte um Dinge, die er nicht beſitzt; ich denke, es iſt ein Geſpräch, eine Unterhaltung mit den Göttern über die gegenwärtigen Güter, eine Aeußerung reiner Geſinnung". Der Weiſe, ſagt er weiter, erbittet von den Göttern keine Reichtümer oder öffentlichen Aemter, ſondern Seelenreinheit, Frieden, ein Leben ohne Tadel, ein Sterben ohne Furcht.[1]) Die von Epictet oder der neupythagoräiſchen Moral beeinflußten Gewiſſensräte ermahnten zur Seelenreinheit als der unumgänglichen Bedingung wahren Gottesdienſtes und wahrer Frömmigkeit, mit ſolcher Ueberzeugung und ſolchem Eifer, als wenn ſie die Schüler deſſen geweſen wären, der vor ihnen geſagt hatte: „Selig ſind, die reines Herzens ſind, denn ſie werden Gott ſchauen". In Wahrheit war es freilich nur eine kleine Minderheit, welche ſo hoch in den Regionen der ewigen Religion ſchwebte, erhaben über alle Beſchränkung und allen Aberglauben des Heidentums. Aber iſt es nicht immer ſo? Wie viele Chriſten haben es denn begriffen, daß das Gebet ein Erweis der Liebe, der Demut, der Uneigennützigkeit, des höchſten Vertrauens iſt, deſſen ſchönſter Ausdruck: „Vater, Dein Wille geſchehe", iſt, nicht aber ein Mittel, um Gott Gunſtbezeugungen abzuringen? Das Herrengebet iſt nichtsdeſtoweniger eines der wichtigſten Dokumente, nach denen man das Chriſtentum zu beurteilen hat. Es iſt nur ganz wenigen Perſönlichkeiten gegeben, in jeder Periode der Menſchengeſchichte den wenigſt unvollkommenen Ausdruck des Ideals zu finden, das ihren Zeitgenoſſen vorſchwebt. Das macht aber ihr Zeugnis nur um ſo wertvoller; denn nach dem Ideal, das ſie erſtreben, hat man die Geſchlechter zu beurteilen, deren Aufeinanderfolge das Gewebe der Geſchichte bildet.

6. Das Grundübel des Synkretismus. Seine Methode.

Es iſt nicht mehr als gerecht, den hohen Geiſtesſchwung und das edle Streben der religiös geſinnten Synkretiſten anzuerkennen. Man hat ſich unter dem Einfluß der kirchlichen Ueberlieferung zu lange daran gewöhnt, ſich die griechiſch-römiſche Geſellſchaft in Aberglauben und Irrtum verſunken vorzuſtellen, bis ſie dann plötz-

[1]) Diss. XI 8.

lich, man weiß nicht durch welches Wunder, sich ohne weiteres zum Christentum bekehrte. Die Apologeten und die ersten Kirchenlehrer zeigten größere Einsicht, wenn sie in der Weisheit der Alten verstreute Samenkörner des göttlichen Wortes erkannten [1]) oder von der menschlichen Seele als der von Natur christlichen sprachen. [2])

Aber so bereitwillig man auch die Reinheit und Erhabenheit des religiösen Sinnes bei den ausgezeichnetsten Vertretern des heidnischen Synkretismus anerkennen mag, er ist selbst in seinen schönsten Blüten mit einem Grundübel behaftet, das ihn entstellt und verhindert hat, der Welt eine bleibende Religion zu schenken. Alle die, welche versuchten, die heidnischen Kulte zu veredeln, sie wirkten in Wahrheit für das Christentum, selbst diejenigen, welche sich als seine heftigsten Gegner geberdeten. Und in der That, ihrer Frömmigkeit fehlte etwas, eine Eigenschaft, die sich nicht erwerben läßt: die Einfachheit, die Natürlichkeit, ich möchte fast sagen: die Jugend. Sie liebten verwickelte Formen und gesuchte Ideen; ihre Religion läßt sich ihrer Kunst vergleichen: sie ist wie diese geziert, mit Einzelheiten überladen, unter denen die großen Linien verschwinden, mehr gemacht für die wissenschaftlich Gebildeten und die Kunstliebhaber, die feinen und zarten Naturen, als für die große Masse der geistig Armen. Sie brauchten zahlreiche, dunkle Symbole mit tiefem Sinn, die jedem unverständlich blieben, der nicht eigens darin eingeweiht wurde, geheimnisvolle Offenbarungen, sozusagen eine Doppelreligion, eine nach außen und eine nach innen.

Es war das eine Neigung, welche diesen unkritischen und unwissenschaftlichen Geistern angeboren war. Der Sinn für die Wirklichkeit, den sie in der Praxis so gut bewiesen, fehlte ihnen, sobald es sich um die Theorie handelte. Aber sie befanden sich auch in eigentümlicher Lage. Sie wollten den überlieferten Religionen Treue halten und hegten doch Ueberzeugungen, welche diesen Religionen widerstritten, Bedürfnisse, denen dieselben keine Befriedigung boten, Gefühle, welche durch ihre Symbole und Sagen verletzt wurden. Wollten sie nicht auf eine Seite dieser Antinomie verzichten, so mußten sie gewaltsam durch eine gezwungene Erklärung

---

[1]) Just. apol. I 46. II 8.
[2]) Tertull apol. 17.

der Ueberlieferung ihre Vorstellungen dem alten Heidentum aufzwängen, das somit einer schweren Prüfung ausgesetzt wurde. Freilich waren sie nicht, wie so oft die unabhängigen Geister in anderen Religionen, durch Dogmen oder durch den Buchstaben heiliger Bücher gebunden; aber sie konnten auf die Sagen nicht verzichten, die jedermann kannte, vom Gebildetsten bis zum Unwissendsten herab, und diese enthielten genug Dinge, an denen sich der Scharfsinn der Erklärer erproben konnte.

Man hat sehr richtig bemerkt, daß die religiösen Ueberlieferungen einer Gesellschaft oft mit ihren sittlichen Ueberzeugungen in Widerspruch stehen, und daß die Achtung, die sie genießen, bestehen bleibt, selbst wenn ihr Inhalt dem aufgeklärten Bewußtsein widerspricht.[1]) Lange bevor man aufhörte, den Jupiter der Ueberlieferung anzubeten, verdammte man zu Rom jeden, der irgend eine der Missethaten begangen hatte, von denen die Geschichte dieses Gottes voll ist. Und wie viel wackere und gute Christen oder Juden giebt es noch in unseren Tagen, die die Geschichte Jakobs oder Lots mit Zerknirschung und Ehrfurcht lesen und doch ohne Bedenken ihren Diener, der sie betrogen, oder den Unglücklichen, der sich der Blutschande schuldig gemacht hat, verdammen würden?

Jedenfalls ist diese Lage der Dinge auf die Dauer unhaltbar; es kommt die Zeit, wo der Widerstreit zwischen der überlieferten Lehre und dem Spruch des Gewissens allen deutlich wird. Dann muß man die Ueberlieferung verwerfen oder ihr eine neue Deutung geben, die dem Gewissen nicht anstößig ist. So hatte man in Rom und in der griechisch-römischen Gesellschaft schon lange jede Achtung vor den Sagen der überlieferten Mythologie verloren, als das Wiedererwachen des religiösen Sinnes im Synkretismus die Welt zu den Altären zurückführte, die sie verlassen hatte. Die Dichter verspotteten offen die Göttergeschichten; im Theater ergötzte man sich damit, ihre Abenteuer lächerlich zu machen.[2]) Die unwissende Menge konnte mit der Gedankenlosigkeit, die sie kennzeichnet, heute die Götter verehren, die sie gestern verspottet hatte, wie sie sich im Mittelalter ehrfurchtsvoll vor dem Priester verneigte, den sie beim

[1]) Siehe Benjamin Constant du Polythéisme romain I p. 57 ff. Friedländer III p. 611.

[2]) Tertull. apol. 15; Arnob. adv. gent. IV 35 ff.

Narrenfeste parodiert hatte. Als sich nun aber die gebildete Gesellschaft mit neuem Eifer den Göttern wieder zuwendete, da galt es, ihre Geschichte umzudeuten, so daß sie nicht mehr anstößig oder lächerlich war. In der That, diese Heiden schämten sich ihrer Götter. [1])

Dank der allegorischen Methode vollzog sich diese Umbiegung ohne Schwierigkeit. Es schien auf der Hand zu liegen, daß die ehrwürdigen Altvordern, die bewunderten Dichter, welche die Göttersagen gesungen hatten, die Erzählungen, welche dem synkretistischen Gläubigen so anstößig waren, nicht wörtlich genommen haben konnten. Augenscheinlich hatten sie bildlich und volkstümlich geredet, um die Wahrheiten zugänglicher zu machen, welche die Philosophie in trockener und kalter Sprache lehrt; sie hatten die Fabel erfunden, damit man ihnen glaubte nach dem, was sie Angenehmes, nicht was sie Unvernünftiges enthielt, und um die Seele zur Erforschung der erworbenen Wahrheit und zu weiteren Entdeckungen anzuleiten. Liebt es doch die Menge nicht, die Philosophen zu hören, so wenig wie der Arme den Reichen gern sieht. Aber im Grund ist die Lehre der Dichter dieselbe wie die der Philosophen. So Maximus von Tyrus. [2]) Uebrigens wandten die Philosophen das gleiche Verfahren auf die Schriften der großen Meister der Vergangenheit an. Wenn sie sie nicht überhaupt erfanden, verdrehten sie ihren Sinn mit der ehrlichsten Miene von der Welt und ließen Pythagoras oder Plato sagen, was etwa ein Neupythagoräer oder ein Schüler Plotins dachte. Die Methode war alt und hatte alle Autoritäten für sich: die Stoiker waren ihr gefolgt; [3]) Plutarch hatte sie als das vornehmste Argument seiner Dialektik verwandt. [4]) Allgemein war sie anerkannt und florierte unter den Händen des Origenes [5]) nicht minder wie unter denen des Porphyrius. [6]) Nach und nach

[1]) Arnob. III 7; Apul. de deo Socr. in init. p. 127; Porphyr. ad Marc. 17: es ist weniger gottlos, sich nicht zu den Götterbilder zu begeben, als alles zu glauben, was die Menge von Gott zu erzählen weiß.

[2]) diss. X 6.

[3]) Zeller a. a. O. III 1 S. 300 ff. (2. Aufl.)

[4]) Siehe z. B. seine Abhandll. de Is. et Osir. und de Ei Delph.

[5]) S. c. Cels. IV 48. 50, den Widerstreit zwischen den allegorischen Deutungen der Christen und der Heiden. Vgl. de princ. lib. IV.

[6]) Vgl. z. B. de antro nymph. und die Citate bei Euseb. praep. evang. III 3.

gelangte man dahin, überhaupt nicht mehr zu glauben, daß die religiösen und philosophischen Erzählungen vernünftigerweise buchstäblich aufgefaßt werden dürften; je abgeschmackter eine Legende erschien, desto tiefer war der Sinn, der ihr zu Grunde lag.[1]) Die Hauptweisheit der religiösen Wissenschaft war schließlich, die Dinge auf den Kopf zu stellen.

Die oberste Richtschnur der Auslegung war das willkürliche Belieben des Erklärers, selbst wenn er Regeln befolgte, deren Verbindlichkeit doch nur eine rein äußerliche war.[2]) Besser angewandt hätte indessen diese allegorische Methode zu viel ernsthafteren Resultaten führen können, wie die Religionswissenschaft unserer Tage zu solchen gelangt ist. Denn allerdings ist der Mythus thatsächlich eine Allegorie, aber freilich eine unbewußte, naive; er ist die dramatische Form, welche die kindliche Einbildungskraft den Naturerscheinungen giebt; nicht weil sie dieselben dichterisch auffaßt, sondern weil sie sie gar nicht anders sieht. Unglücklicherweise war den Synkretisten des dritten Jahrhunderts der Sinn für die Geschichte und die Wirklichkeit zu sehr abhanden gekommen, als daß sie sich in den Geisteszustand, der diese Mythen geschaffen hat, wieder hätten versetzen können. Anstatt sie als den naiven Ausdruck ursprünglicher Glaubensformen zu betrachten, wollten sie ihren eigenen Glauben und ihre eigenen Gefühle darin wiederfinden, wie es die orthodoxen Christen aller Zeiten mit der Bibel gemacht haben; sie zeigten in Wahrheit für die glanzvolle Kultur, der sie dieselben verdankten, die gleiche Anhänglichkeit und Ehrfurcht wie die Christen für ihre heiligen Bücher. Ihre Auslegung war nicht frei; folglich war sie falsch. Daher ihre Schwäche; daher die verhältnismäßige Ohnmacht ihrer religiösen Reformversuche.

Sie schleppten stets die schwere Kette der heidnischen Ueberlieferung nach, die sie auf die Erde wieder herabzog, so oft sie auch

---

[1]) Julian. orat. 5 (edid. Hertlein p. 220, Spanheim p. 170), 7 (p. 281 u. 217); Arnob. adv. gent. V 32.

[2]) Euseb. praep. evang. III prooem. und Arnob. adv. gent. V 34 machen schon diese Beobachtung, ohne sich Rechenschaft darüber zu geben, daß sie sich auf die christlichen so gut wie auf die heidnischen Allegoristen anwenden läßt.

ſich zum Himmel hinaufzuſchwingen verſuchten, die ſie nicht loswerden konnten und wollten. Wie viele Schwachheiten und Widerſprüche, wie viel Aberglauben und Armſeligkeiten mußten ſie nicht in Kauf nehmen infolge dieſer ihrer ſchiefen Stellung, deren ſie ſich im übrigen gar nicht bewußt waren!

Ein Beiſpiel für viele! Das alte Heidentum ſtellte die Götter in menſchlicher Geſtalt dar, und vor den Statuen dieſer Götter verrichteten die Gläubigen ihre Andacht. Nichts widerſprach mehr dem eifrigen Spiritualismus der Synkretiſten, der Pythagoräer oder Platoniker, die ſämtlich ihre Götter als geiſtige Weſen auffaßten und die einen unverſöhnlichen Gegenſatz zwiſchen der Materie, der Quelle des Böſen, und der Gottheit, der Quelle des Guten, annahmen. Nun aber waren dieſe Statuen allgemein verbreitet; jedermann war gewohnt ſie anzubeten. Man konnte nicht daran denken, ſie abzuſchaffen; die überzeugteſten Spiritualiſten hätten empfunden, daß ihnen damit etwas fehle. Wenn es ſich darum handelte, ein neues Menſchengeſchlecht zu ſchaffen, ſagt Maximus von Tyrus, ſo würde man gut thun ihm zu empfehlen, keine Bilder anzubeten; wie die Dinge aber einmal liegen, muß man ſie beibehalten. Die Götter brauchen ſie nicht; aber die Menſchen können ſie nicht entbehren wegen ihrer ſchwachen Vernunft und ihrer Sorgloſigkeit mit Bezug auf die Götter.[1]) Plotin giebt ſich mit dieſer Entſchuldigung nicht zufrieden; er will den Bilderdienſt rechtfertigen; er behauptet, daß kraft des Prinzips der Sympathie die göttlichen Mächte ſich den Menſchen vermittelſt der Statuen leichter mitteilen können, weil die Form der Statuen der Vorſtellung von der Macht des Gottes, den ſie darſtellen, entſpricht.[2]) Aber es verſteht ſich für ihn wie für die anderen Synkretiſten von ſelbſt, daß die Statuen keine Götter ſind und die Gottheit nicht in ihnen wohnt. Celſus iſt aufgebracht, daß die Chriſten ſeine Religionsgenoſſen beſchuldigen, Steine oder Holz anzubeten, wie die Verteidiger des Katholizismus, wenn die Proteſtanten ihnen vorwerfen, einen gebackenen Gott zu verehren. Es iſt ja nicht die Statue, die ſie anbeten, ſondern das Numen, deſſen Darſtellung

[1]) diss. VIII 9 und 2.
[2]) Ennead. IV 3, 11 in init.

die Statue ist.[1]) Selbstverständlich waren Celsus und Plotin davon im innersten Herzen überzeugt. Aber die große Menge der Heiden ließ den Gott ganz ruhig in seiner Statue wohnen, ebenso wie die katholische Menge den Heiligen nicht von seinem Bilde unterscheidet, da sie gewissen Statuen Kräfte zuschreibt, die andere nicht besitzen. So behielt der Synkretismus eine Form des Gottesdienstes bei, die mit seinen Prinzipien im Widerspruch stand, und es bedarf keiner Versicherung, daß der so beibehaltene Bilderdienst die Aufrechterhaltung einer Menge von abergläubischen Bräuchen nach sich zog, die man nun ebenfalls wieder rechtfertigen mußte, indem man ihren tiefen und verborgenen Sinn aufdeckte.

Die Synkretisten gefielen sich in diesen Ausflüchten und Bemäntelungen; aber das ist nicht der Weg, eine lebensfähige Religion zu begründen. Sie quälten ihren Geist ab bei diesen fortwährenden Bewegungen in einem Labyrint von spitzfindigen Vernunftschlüssen und widerspruchsvollen Begriffen. Je mehr man sie kennen lernt, um so mehr gerät man in Verlegenheit, was man mehr anstaunen soll, die Schönheit und Erhabenheit ihrer Grundsätze, oder die kindische Art und Weise ihrer Anwendung.

7. Der Zug zum Geheimnisvollen. Die Mysterien.

Der Symbolismus, die Allegorie schmeichelte einem Hange, der sich in der synkretistischen Gesellschaft fast bis zur Leidenschaft entwickelt hatte: dem Hange zum Geheimnisvollen. Ohne Mysterium kann keine Religion leben; man betet nicht die Wirklichkeit an, die man kennt, sondern das Ideal, das einem vorschwebt. Nun giebt es jedenfalls verschiedene Arten, sich dem Mysterium gegenüber zu verhalten. Die Griechen und Römer hatten sich, wenigstens in ihrer Religion, nicht sonderlich damit abgequält: der Römer hatte respektvollen Schrecken vor der obersten Macht empfunden, deren Dasein er erriet, ohne es begreifen zu können; der neugierige Grieche hatte fortwährend philosophiert; alle beide waren sie zu dem Schlusse gekommen, daß das Mysterium unergründlich sei, die Gottheit

[1]) Orig. c. Cels. VII 62. Vgl. Arnob. adv. gent. VI 17. 25; Homil. Clement. edid. Lagarde X 21; Athenag. 18.

unnahbar, die menschliche Vernunft ohnmächtig. Aber sie hatten darum auf die Lösung des Rätsels nicht verzichtet. Sie hatten nur die Methode geändert, indem sie von der Anschauung und der Offenbarung das verlangten, was ihnen ihre Denkkraft nicht bieten konnte.

Diese Abdankung der Denkkraft war es vor allem, welche den Nimbus des Mysteriums sicherte. Anstatt die Naturerscheinungen oder die philosophischen und religiösen Ueberlieferungen zu analysieren und kühl zu beurteilen, mühte man sich ab, sie als geheimnisvolle Symbole zu betrachten, hinter denen sich tiefe Wahrheiten verbargen, und man kannte keinen höheren Ehrgeiz als zur Lüftung des Schleiers zugelassen zu werden, der sie vor den Blicken der Uneingeweihten verhüllte. Eingeweiht werden, ein Gnostiker oder Pneumatiker sein, den tiefen Sinn der Dinge kennen lernen, während die gewöhnliche Menge sich nur an das Aeußerliche hielt, sich im Besitz der wirklichen Weisheit als eines Privilegs wissen, das nicht jedermann besitzen konnte, das war es, was die Synkretisten als lebendigen und wertvollen Genuß empfanden,[1]) ähnlich wie so viele Christen in dem Gedanken geschwelgt haben, in dieser Welt der Schlechtigkeit die Auserwählten des einen, wahren Gottes zu sein.

Man kann eine wahre Gier bei diesen Mysteriumssüchtigen beobachten. Nichts zieht sie an als das Seltsame, das Außerordentliche: denn es birgt augenscheinlich Offenbarungen, die um so beachtenswerter sind als sie in fremdartigem Gewande erscheinen. Die Leidenschaft für das Geheimnisvolle ist so stark in ihnen geworden, daß sie sogar die Abneigung und Verachtung, welche ihnen die Kultur der Barbaren früher eingeflößt hatte, überwand.[2]) Man sehe den Kaiser Septimius Severus: nach Beendigung seiner Bürgerkriege und des Feldzuges gegen die Parther gelten seine ersten Wünsche dem Besuch Aegyptens; er erforscht dort wißbegierig die

[1]) Siehe z. B. Apul. apol. cp. 55; Orig. c. Cels. IV 65. Vgl. auch den Poimander a. a. O. Ménard p. 14: „und ich begann zu predigen den Menschen die Schönheit der Religion und der Erkenntnis (Gnosis)".

[2]) Philostr. (vit. soph. I 10 Didot) hält es für ein großes Vorrecht des Protagoras in die Geheimlehre der Magier eingeweiht gewesen zu sein. Numenius, er freilich ein Orientale, stützt die Autorität des Plato oder des Pythagoras durch die der Brahmanen, der Magier und des Moses (Euseb. praep. evang. IX 7. 8).

verborgenen Dinge, läßt sich in die Mysterien des Serapiskultes einweihen und nimmt alle Bücher mit fort, welche geheimnisvolle Lehren enthalten.[1]) Dieser Mann, der der Wirklichkeit in ihrer furchtbarsten Gestalt ins Auge geschaut und an der Spitze seiner siegreichen Heere bereits das ganze Reich durchzogen hat, er ist von dem Wunsch beseelt, den verborgenen Sinn der geheimnisvollen ägyptischen Symbole kennen zu lernen; und soweit es geht, wünscht er der Einzige zu sein, der sie kennt. Philostratus schickt seinen Helden, den Apollonius von Tyana, zu den geheimnisvollen Brahmanen Indiens und zu den Gymnosophisten Aegyptens,[2]) wo er die wahre Weisheit findet, die bisher unzugänglich geblieben war. Die Weisen, deren Autorität Celsus der des Moses oder Christi entgegenstellt, sind nicht große, in Griechenland bekannte Philosophen; es sind Persönlichkeiten aus dem grauen Altertum, sagenhafte oder solche, von deren Existenz man kaum weiß, die aber von einem geheimnisvollen Glorienschein umgeben sind: Linus, Musäus, Orpheus, Pherekydes, Zoroaster, der Perser, und Pythagoras.[3]) Die Barbaren gelten gewöhnlich für religiöser als die griechisch-römische Gesellschaft, selbst in den Augen der letzteren; bei ihnen muß man sich das Zauberwort suchen, wie man von den Göttern erhört wird. Und endlich, verdanken nicht alle die orientalischen Religionen, welche sich über das ganze Reich verbreitet haben, ihren Erfolg zum großen Teil dem Eindruck, den ihr glanz- und geheimnisvoller Symbolismus auf das Publikum hervorbrachte?[4]) Andererseits hüllen sich die religiösen oder philosophischen Lehren, auch die neuen, von dieser Zeit ab gern in geheimnisvolle Gewänder, um sich leichter Geltung zu verschaffen.[5]) Schon Ammonius Saccas hatte seine Lehre unter dem

---

[1]) Spartian. Sev. 17; Dion. LXXV 13.

[2]) vit. Apoll. Buch III u. VI. Vgl. Florida II fr. 8, wo dieselben Meister als Lehrer des Pythagoras aufgeführt werden, u. I fr. 6 über die Gymnosophisten.

[3]) Orig. c. Cels. I 16.

[4]) Auch sie wurden auf sagenhafte Weise zurückgeführt. Vgl. das Citat aus Plutarch bei Euseb. praep. evang. III 1. Ueber den symbolischen Charakter der ägyptischen Religion vgl. Tiele, histoire etc. p. 136.

[5]) Siehe Tertull. adv. Valent. 1, wo der gewandte Polemiker sehr richtig die Tendenzen des christlichen Gnosticismus mit denen des heidnischen vergleicht.

Siegel der Verschwiegenheit mitgeteilt, und Plotin entschließt sich nicht eher sie zu entschleiern, als bis er gesehen, daß seine Mitschüler Herennius und Longinus jenen Vertrag gebrochen haben.[1]) Porphyrius beschwört die Leser seiner Abhandlung über die Philosophie der Orakel, die Lehre, die er ihnen enthüllt, ja nicht weiter zu verbreiten.[2]) Alexander, der Paphlagonier, richtet sofort Mysterien an dem Orakel ein, das er zu Abon betreibt, um sich so ein größeres Ansehen zu verschaffen.[3]) Er beginnt damit, die Gottesleugner, die Christen und die Epikuräer, von der Feier auszuschließen; dann feiert er die Niederkunft der Latona, die Geburt Apolls, die Hochzeit der Coronis, die Geburt Aesculaps. Am zweiten Tage läßt er das Erscheinen seines Gottes Glykon feiern; am dritten feiert man bei Fackellicht die Hochzeit des Podalirius mit der Mutter Alexanders, die Liebesgeschichte des letzteren mit der Luna und die Geburt der Frau des Rutilius. Das war ein ungeheurer Schwindel und eine empörende Unsittlichkeit; aber es waren die Mysterien des Glykon! Diese Etikette genügte, um die Ware passieren zu lassen. Später konzentrierte sich die neuplatonische Philosophie, die sich zu einer wahren Apologetik des Heidentums gestaltete, mehr und mehr in den Mysterien, so sehr, daß Kaiser Julian, um die Gedanken der Philosophen gründlich kennen zu lernen, seine Zuflucht zu dem Hierophanten von Eleusis nehmen mußte.[4])

Die Mysterien! Noch einmal kehren wir zu diesen eigentümlichen Einrichtungen zurück, diesen letzten religiösen Hilfsquellen des Heidentums, in denen die naturalistische Ueberlieferung und die mystische Theologie, der Realismus des göttlichen Sagendramas und der philosophische Idealismus, die Religion der Sinne und die des Herzens sich begegneten und den ganzen Menschen, Körper und Geist, in Anspruch nahmen. Ueberall haben wir sie wiedergefunden, bei dem Studium der orientalischen Religionen, welche um die Führerrolle in der griechisch-römischen Gesellschaft stritten, bei den Untersuchungen der verschiedenen Formen des Synkretismus, bei der Analysierung der wichtigsten Charakterzüge der Religiosität im

[1]) Porphyr. vit. Plot. (Didot) p. 104.
[2]) Euseb. praep. evang. V 5, 5.
[3]) Lucian. Alex. 38 ff.
[4]) Eunap. vit. Porph. (Didot) p. 457; vit. Maxim. p. 90.

dritten Jahrhundert. Hier finden diejenigen, die nach dem zukünftigen Leben dürsten, Befriedigung; hier werden die Reinigungen mit dem größten Erfolge angewandt; hier werden die Bande der Brüderlichkeit geknüpft und wirkliche Gemeinden geschaffen; hier wird die mystische Vereinigung mit der Gottheit mehr als anderswo zur Wahrheit; hier wird der Gegensatz zwischen der heidnischen Ueberlieferung und den neuen religiösen Bedürfnissen am besten beseitigt durch Anwendung des Symbolismus und fortwährende Benutzung der Allegorie; hier endlich kann dem Durst nach dem Geheimnisvollen, welcher die Synkretisten peinigt, vollkommen Genüge gethan werden.

Wie kann man sich da wundern, daß die Mysterien populärer werden als je, daß die Reisenden nach den Orten zusammenströmen, wo die berühmtesten gefeiert werden, daß ihre Zahl ungemein anwächst,[1]) so daß es kaum noch einen Gott giebt, der nicht seine eigenen oder doch einen Anteil an denen eines anderen Gottes hat, und daß es nun für einen gebildeten Menschen unumgängliche Pflicht wird, sich einweihen zu lassen?[2]) Es genügt darauf aufmerksam zu machen, mit welchem Eifer die besten Apologeten des Christentums, ein Clemens, Arnobius, Lactanz sich an die Lehren der Mysterien halten: man kann daraus ersehen, welche Wichtigkeit dieselben in der letzten Periode des Heidentums erlangt hatten.

Die allen Mysterien gemeinsame Grundlage war die philosophische Ausdeutung der alten Sagen des Heidentums. Man erzählte sich dort „die Hochzeiten der Götter, und die Hochzeitsnächte, ihr Jammern und ihre Räusche, die Irrfahrten der einen, die Liebeleien der anderen, ihre Wutausbrüche und all die Einzelheiten ihrer mannigfachen Schicksale, nach den ältesten Ueberlieferungen und Geheimlehren, in Hymnen und Gesängen, die sich auf sie bezogen.“ [3]) Die Art der Erzählungen wechselte natürlich endlos je nach dem Gott, von dem sie berichteten, da die Geschichte des

---

[1]) S. Arnob. adv. gent. lib. V und Clem. Alex. Protrept. Vgl. Tert. de pall. 4 in fine.

[2]) Der berühmte Sophist Herodes war Mystagoge zu Athen. Marc Aurel selbst giebt die Absicht kund, sich einweihen zu lassen (Philostr. vit. sophist. II 1).

[3]) Euseb. praep. evang. XV 1 prooem. (edid. Dindorf p. 335—336).

Mithras oder Serapis nicht dieſelbe war wie die des Dionyſos oder der Demeter. Auch die Symbole änderten ſich von Fall zu Fall. Aber alles in allem und ſoviel uns bekannt, gab es doch in der den Eingeweihten der verſchiedenen Myſterien überlieferten Lehre eine wirkliche Gemeinſamkeit in den Grundzügen. In aller Verſchiedenheit der Theogonieen, unter den wechſelnden Formen der Allegorieen findet man den Synkretismus, wie wir ihn gezeichnet haben, die religiöſe Philoſophie, zuerſt die neupythagoräiſche, ſpäter die neuplatoniſche wieder; die Hierophanten gaben ihm die Doppelweihe der überlieferten Religion und des Anſehens, deſſen die ſagenhaften Weiſen ſich erfreuten, von denen ſie ihre Geheimlehren ableiteten.[1]) Das lag in der Natur der Dinge. Die Myſterien waren dazu beſtimmt, die tiefe Weisheit der alten Sagen zu enthüllen; alſo mußten die Hierophanten in ihnen das wiederfinden, was die beſtbeleumdete Philoſophie der Zeit als höchſte Weisheit pries.

Das iſt der Grund, warum dieſelben Menſchen ſich ohne Bedenken in viele Myſterien zugleich einweihen laſſen konnten.[2]) Sie fanden dort nur die Beſtätigung ihrer Religion: dieſelbe allgemeine religiöſe Wahrheit, unter den tauſend verſchiedenen Formen der alten Religionen verborgen;[3]) Urſprung der Welt und Urſprung des Lebens erklärt durch philoſophiſche Umdeutung der alten Theogonieen, das Schickſal der menſchlichen Seele dargeſtellt in einer Reihe ſymboliſcher Ceremonieen, die Zuſicherung eines jenſeitigen Lebens nach ausreichender Rechtfertigung des irdiſchen. Aber einen großen Vorteil hatte dieſe Myſterienlehre über die der Schule, mit der ſie im Grund zuſammentraf: es war eine lebendige Theologie, eine illuſtrierte Theologie, wo man ſich die Göttergeſchichten vorſpielen ließ, als wären ſie heilige Charaden, deren Löſung nur die Eingeweihten beſaßen, wo man nicht ſeine Zeit in langen und lang-

---

[1]) Die griechiſchen Myſterien galten als Werk des Orpheus. Siehe Maury a. a. O. III 331. Vgl. Justin. hist. XI 7. Andere Lehren wurden mit Cadmus, Linus, Muſäus, Zoroaſter, Dardanus, Midas in Verbindung geſetzt (Euseb. praep. evang. I 6, 4; V 4, 1; X 4, 4; 4, 10; 8, 2. Clem. Alex. Protrept. cp. I § 3; II § 13.

[2]) Apul. apol. cp. 55.

[3]) Euseb. praep. evang. III 1, 1 (Citat aus Porphyrius).

weiligen Erwägungen verlor, sondern die Wahrheiten, über welche die Philosophie stritt, als sicher beglaubigt erkannte. Man stellte sie in symbolischer Form unter glanzvollen Ceremonieen dar; man sah sie abgebildet in zahlreichen sinnenfälligen Gegenständen, deren Bedeutung nur die Eingeweihten kannten; man trug Bilder mit sich herum, die zugleich als Andenken an die Lehre und als Unterpfänder der empfangenen Verheißungen galten.[1])

Wenn wir in den Werken des Clemens von Alexandrien oder des Arnobius die teilweise Enthüllung der Mysterien lesen, staunen wir auf den ersten Blick, daß solche Scenen etwas anderes als Lachen oder Ekel erwecken konnten. In den Mysterien des Dionysos sah man den kleinen Gott mitten unter den Kureten liegen, die in voller Waffenrüstung um ihn herum tanzten; plötzlich mischten sich verräterisch die Titanen unter sie, lockten den jungen Gott mit kindischem Spielzeug, töteten ihn und rissen ihn in Stücke. Die zerstreuten Glieder wurden sorgfältig in einen Kochkessel gethan, mit Ausnahme des Herzens, das Pallas Athene geraubt hatte. Aber Zeus, zu dem der Duft des gekochten Fleisches emporsteigt, entdeckt die Schandthat; er schleudert seine Blitze unter die Titanen und übergiebt die Ueberreste des Dionysos dem Apoll, der sie auf dem Parnaß beerdigen soll.[2]) Sonst wurde wohl auch derselbe Dionysos von seinen Brüdern, den Korybanten oder von den Kabiren getötet, die dann seine zerrissenen Glieder entweder zum Olymp hinauf oder nach Tyrrhenien trugen, wo sie die Einwohner den Dienst des Phallus dieses Gottes lehrten.[3]) In den Mysterien der Demeter sah man Zeus in einen Stier verwandelt diejenige mit seinen Zudringlichkeiten verfolgen, die in ihrer Eigenschaft als Göttermutter doch auch seine Mutter war; ihr Widerstand reizt ihn zur List; als Büßer nähert er sich ihr und giebt vor, ihr seine Mannheit opfern zu wollen. Demeter nimmt in ihren Schoß, was

[1]) Clem. Alex. Protrept. IV 60 (Potter p. 52 ff.) spricht schon von dem Vergnügen, welches die Heiden dabei empfanden, sich mit schönen Götterbildern zu umgeben und die Darstellung ihrer Mythen zu betrachten, und wären es auch die unsittlichsten.

[2]) Clem. Alex. a. a. O. II 17. 18 (Potter p. 15). Arnob. adv. gent. V 19.

[3]) Clem. Alex. a. a. O. II 19 (Potter p. 16); Arnob. a. a. O. Firm. Matern. de err. prof. relig. 11.

Zeus ihr zuwirft, auf, die Mannheit eines Widders, die er mit der seinigen vertauscht hat. So getäuscht wird sie schwanger und gebiert die Pherephatta (Proserpina oder Core). Nun aber wird Zeus, nachdem er seine Mutter geliebt, auch von Liebe zu seiner Tochter ergriffen. Er verwandelt sich in eine Schlange, und die Frucht der Vereinigung ist ein Wesen wie ein Stier. Daher die Formel: „Der Stier ist der Vater der Schlange und die Schlange der Vater des Stieres.“ [1])

An die phrygischen Mysterien der Demeter schlossen sich die Thesmophorien, an denen man das Gedächtnis der Entführung der Proserpina feierte, und die eleusinischen Feste, bei denen Ceres auf der Suche nach der Tochter gefeiert wurde. So waren in der Zeit, die uns beschäftigt, die meisten Mysterien einander nahe gekommen. Die verschiedenen Ursprungssagen, welche ihnen als Ausgangspunkt dienten, waren mehr und mehr in einander übergegangen und das um so leichter, als sie in der That unter verschiedenen Gestalten im Grund dasselbe Naturdrama zur Darstellung brachten, welches sich in allen Religionen Kleinasiens, Syriens und Aegyptens abspielt: den Tod und die Auferstehung der Lebenskraft in der Natur. [2])

Diese wenigen Beispiele, verbunden mit dem, was bereits früher über die orientalischen Religionen gesagt wurde, mögen genügen, um die Gattung von Sagen, welche man in den Mysterien vorführte, zu kennzeichnen. Zur Vervollständigung der Charakteristik des heidnischen Synkretismus im dritten Jahrhundert ist noch hinzuzufügen, daß diese religiösen Organismen ganz besonders geeignet waren, auf die Geister zu wirken und die Gemüter gefangen zu nehmen. Sie schmeichelten sowohl der Anhänglichkeit der heidnischen Gesellschaft an die religiösen Ueberlieferungen, die so unzertrennlich waren von der glänzenden Kultur, an der man mit ganzen Seele hing, als auch den neuen Bestrebungen und Glaubensformen,

[1]) Clem. a. a. O. II 15. 16 (Potter p. 14). Arnob. V 20. 21.

[2]) Siehe schon Plut. de Is. et Osir. 35: Clea, die erste Bacchantin von Delphi, weiht sich auch dem Osiriskult, da Osiris thatsächlich derselbe Gott wie Bacchus ist. Vgl. Euseb. praep. evang. I 9, 3; I 1, 2, 3; X 8, 2 (Citat aus Diodorus Siculus: Verschmelzung der Geheimlehren über Osiris und Dionysos, über Isis und Demeter). Vgl. Augustin. de civ. dei VII 24 (die große Mutter).

zu welchen die Bekanntschaft mit neuen Religionen und der Einfluß der Philosophie geführt hatte, und übten so auf Herz und Sinne ihrer Anhänger den gleichen Zauber aus. Wie war die Einbildungskraft entflammt und wie erhitzt die Sinne, wenn die Bacchanten ihre Feste zu Ehren des rasenden Dionysos feierten und in ihrem Wahnsinn, bekränzt mit Schlangen, rohes Fleisch verzehrten, indem sie die Opfertiere unter sich verteilten und ihr heulendes: Euan, Euan! weithin ertönen ließen.[1]) Weit entfernt, für tadelnswert zu gelten, enthüllte diese ansteckende Trunkenheit vielmehr die Gegenwart des göttlichen Geistes in ihnen. Das war eine Art der Vereinigung mit den Göttern, welche der Masse der Gläubigen besser zusagte als die gelehrten Ekstasen Plotins. Und um diejenigen, welche etwa an diesen Orgien Anstoß nahmen, zu gewinnen, hatte man ja die erhabenen philosophischen Gedanken, welche das Dionysosdrama einflößte, die Reinigungen und die Heilsverheißungen, welche sie den Gläubigen zusicherten.

Und was für eine Anziehungskraft übte es nun gar auf die oberflächlichen Menschen aus, für die die Religion mehr Schauspiel als Herzenssache ist, wenn sie die glänzenden Symbole und die bestrickenden Ceremonien der Isismysterien betrachteten, Prozessionen wie die früher beschriebene! Wie mußten die Neubekehrten ergriffen werden, wenn der Priester am Schluß der Ceremonien den Vorhang wegzog, und sie nun, mit den zwölf priesterlichen Gewändern bekleidet, eine brennende Fackel in den Händen und den Palmenkranz auf dem Haupte, angesichts der Göttin thronten und plötzlich vor dem versammelten Publikum in allem Glanze ihrer neuen Würde erschienen![2]) Sicher trugen die ernsten Lehren, die sie empfangen hatten, die Erklärung des göttlichen Dramas, in welchem man Isis die Ueberreste des unglücklichen Osiris suchen sah, um sie zu bestatten, in welchem Horus mit Typhon kämpfte und Osiris als Richter und König der Seelen in der Welt jenseits des Grabes auferstand,[3]) viel zu dem tiefen un-

[1]) Clem. Alex. a. a. O. II 12 (Potter p. 11); Arnob. V 19. Siehe auch die Aufregung, welche die Feste zu Ehren der großen Mutter hervorriefen (Kap. 2. Abschn. 2).

[2]) Apul. metam. XI cp. 24.

[3]) Siehe die zahlreichen Deutungen des Osiris-Mythus in Plutarchs Abhandlung de Iside et Osiride.

auslöschlichen Eindruck, den solche Ceremonien hinterließen, bei. Für ernsthafte Männer war das Uebrige ohne Wert. Aber in welch glänzendem Lichte erschienen diese Lehren der großen Menge, den Frauen, den noch kindlichen Geistern, bei solcher Inscenierung!

Tertullian sagt irgendwo, daß es zu seiner Zeit Leute gab, die sich in den Cereskult einweihen ließen, um weiß gekleidet zu gehen oder die Bänder und Mützen tragen zu dürfen, an denen die Diener der Gottheit sich erkannten, während andere aus Vorliebe für die dunklen Gewänder und den großen schwarzen Schleier ihre Zuflucht zur Bellona nahmen, noch andere des Purpurs und der roten Gewänder wegen den Saturn vorzogen.[1]) Der christliche Rhetor läßt hier seiner beißenden Ironie freien Lauf. Aber trifft er nicht doch das Rechte? Noch heute beschäftigen das Kleid und der große weiße Schleier die jungen Kommunikantinnen, wenn sie aus der Kirche kommen; ja unter den jüngsten und thörichsten finden sich solche, für die diese Dinge die Hauptsache an der ganzen wichtigen religiösen Feier sind und die das ganz naiv zugeben,[2]) da eine solche Beschäftigung, welche unter anderen Umständen für Eitelkeit gelten würde, ihnen durch die geheimnisvolle Bedeutung der Handlung, mit der das Kostüm übereinstimmt, geheiligt zu sein scheint. Da sie nicht im stande sind, die hohe Bedeutung der religiösen Feier, an der sie Teil nehmen, zu verstehen, so halten sie sich ans Symbol; und selbst in ihrer Eitelkeit steckt noch etwas Erbauung.

Der Organismus der Mysterien war somit umfassend und biegsam genug, daß religiöse Begeisterung, Sinnenrausch, fromme Kindereien und höchste religiöse Bestrebungen darin Raum fanden. Waren sie nicht recht eigentlich die Heiligtümer des Synkretismus? Alles war bei ihnen darauf angelegt, um den neuen Lehren, welche man unter dem Deckmantel uralter Offenbarungen vorführte, Ansehen zu verschaffen. Gottlose, Unheilige, Unreine, Missethäter, Zauberer sind ausgeschlossen; sie sind der Teilnahme an den

[1]) de pall. 4 in fine.

[2]) Ich erinnere mich folgende charakteristische Aeußerung von einem jungen Mädchen gehört zu haben, das vor kurzem zum ersten Abendmahl gegangen war: „schade, daß ich nicht noch einmal zum ersten Abendmahl gehen kann; da könnte ich mein gutes Kleid wieder anziehen".

Vorzügen, zu denen die Einweihung berechtigte, nicht würdig.[1]) Reinigungen, Faſten, Bußübungen werden den Kandidaten vorgeſchrieben, bevor ſie die geheimnisvollen Wahrheiten kennen lernen dürfen, deren Beſitz ſie über den gewöhnlichen Sterblichen hinaushebt.[2]) Ein feierlicher Eid verpflichtet ſie, nichts von den koſtbaren Offenbarungen, die ihnen geworden, verlauten zu laſſen.[3]) Lange Pauſen liegen oft zwiſchen den einzelnen Graden der Einweihung.[4]) Man lehrt ſie eine geheimnisvolle Sprache, die nur den Zweck hat, den heiligen Lehren Ausdruck zu geben; ſie müſſen in unbekannten Büchern, unter jeder Art von Tierbildern, Arabesken und Symbolen, die kabbaliſtiſchen Zeichen der heiligen Formeln lernen,[5]) um die Rituale und Schriften in rätſelhaften Charakteren zu verſtehen, in denen die dem großen Publikum unzugänglichen Ermahnungen niedergelegt ſind. Ihre Einbildungskraft wird überreizt durch teils ſchreckliche, teils anziehende Bilder, welche die Myſtagogen an ihnen vorüberziehen laſſen: hier werden ihnen Geſpenſter und unheimliche Erſcheinungen vorgeführt;[6]) dort vernehmen ſie ergreifende Schilderungen vom Schickſal der Seelen nach dem Tode, die ihnen um ſo größeren Eindruck machen, als ſie ſich für göttliche Offenbarung ausgeben.[7]) Bald werden ſie in unterirdiſche Gemächer geführt, wo ſie ſymboliſche Gemälde erblicken, wahrſcheinlich Abbildungen

---

[1]) Lucian. Alex. 38; Diod. Sic. IV 14; Pausanias V 17; Apollodor. II 5; Philostr. vit. Apoll. IV 18; Orig. c. Cels. III 59. In einigen Myſterien waren auch die Ausländer ausgeſchloſſen, aber man brauchte ſich nur adoptieren zu laſſen, um zugelaſſen zu werden. Siehe noch Julian. orat. VII.

[2]) Siehe weiter oben. Aelian. hist. anim. IX 65; Plut. de Is. et Osir. 69; Apul. metam. XI cp. 23.

[3]) Firm. Mat. astrol. 7. Und man hielt den Schwur; ſiehe Macrob. somn. I 2, 19; Apul. metam. XI cp. 23; apol. cp. 56. Daher die Erſcheinung, daß wir die Myſterienlehre hauptſächlich aus chriſtlichen Schriftſtellern kennen. Es iſt bekannt, welche Anklagen gegen Alcibiades und Ariſtoteles erhoben wurden, die des Verrats an den Myſterien verdächtig waren. Siehe noch bei Liv. XXXI 14 das Beiſpiel der beiden Acarnanier, die aus dem gleichen Grunde getötet wurden.

[4]) Plutarch. vit. Demetr.; Tertull. adv. Valent. 1; Apul. metam. XI am Schluß.

[5]) Apul. metam. XI cp. 22.

[6]) Z. B. in den Dionyſosmyſterien (Orig. c. Cels. III 16; IV 10).

[7]) ibid. VIII 48.

der Hölle oder der Auferſtehung, Verherrlichungen des Phallus, des eigentlichen Sinnbildes des Lebens; dann plötzlich ſchreiten ſie durch Finſternis zum Licht, kommen wieder zu ſich in Gegenwart der Göttin, die, von allen ihren Würdenträgern umgeben, vor ihren Augen in aller Schöne ihrer ſtrahlenden Nacktheit auftaucht, an der Spitze einer Schar von Göttern, die ſozuſagen die noch von den Schrecken der Unterwelt gelähmten Neophyten ins Leben zurückrufen.[1]) Dann wieder berühren ſie mit dem Fuße die Schwelle der Proſerpina; ſie ſehen dem Tode ins Angeſicht; aber ſie werden von den Myſtagogen ins Leben zurückgeführt, nachdem ſie durch verſchiedene Elemente hindurchgeſchritten ſind; mitten in der Nacht ſehen ſie die Sonne leuchten in hellem Glanz und werden des Anblickes der Götter der Unterwelt und des Himmels gewürdigt.[2]) Nun ſind ſie wie neugeboren; mit Geſang und Tanz werden ſie in die Genoſſenſchaft aufgenommen;[3]) durch die Bande der Brüderſchaft, die ihren Miteingeweihten heilig ſind, ſind ſie gefeſſelt. Sie haben geheime Formeln, an denen ſie ſich erkennen, wie: „ich habe von dem genoſſen, was in der Pauke war; ich habe aus der Cymbel getrunken; ich habe die heiligen Gefäße getragen; ich bin hinter den Vorhang des Hochzeitsgemaches gedrungen“;[4]) oder noch beſſer: „ich habe gefaſtet; ich habe den Miſchtrank getrunken; ich habe aus dem Korbe genommen; nachdem ichs geſchmeckt, habe ichs in ein Gefäß gethan, und aus dem Gefäß habe ichs wieder in den Korb geſteckt“.[5]) Sie haben Symbole, die ſie mit einer Art religiöſer Ehrfurcht bewahren[6]) und die ſie und ihre geiſtlichen

[1]) Diod. Sic. I 22; Claudian. de raptu Pros. I 7—15; Dio Chrysost. orat. XII p. 202. — Wahrſcheinlich hat Virgil bei der Beſchreibung der Unterwelt im 6. Buch der Aeneide den Ceremonien der Myſterien einige Einzelheiten entnommen. Vgl. Aristoph. ran. vv. 319 ff. (Abſtieg des Bacchus in die Unterwelt); Pausan. Phoc. 28 ff. (das Gemälde der Unterwelt von Polygnot von Thaſos); Greg. Nazianz. orat. adv. Julian. II 31. Siehe auch die Myſterien Alexanders von Abonoteichos (Lucian. Pseudom.)

[2]) Apul. metam. XI cp. 23. Das iſt, nach ſeiner Ausſage, alles, was er von ſeiner Einweihung in die Iſismyſterien verraten darf.

[3]) Dion. Chrysost. XII p. 203.

[4]) Clem. Alex. protrept. II 15 (p. 14); Symbol der Demetermyſterien.

[5]) ibid. II 21. 22 (p. 18). Vgl. Arnob. V 26.

[6]) Apul. apol. cp. 53 ff.

Brüder fortwährend an die Wohlthaten ihrer Aufnahme erinnern sollen:[1]) eine Schlange zum Gedächtnis derjenigen, welche man in ihren Busen gleiten ließ, als sie aufgenommen wurden; einen Phallus zum Andenken an Aphrodite Kypris,[2]) oder gar Knochen, Kreisel, Fäuste, Tannenzapfen in den Mysterien des Dionysos, ein Origan, eine Fackel, ein Schwert oder einen weiblichen „Kamm" in denen der Demeter.[3]) Sie kommen zu gemeinsamen Mahlzeiten zusammen, wo die Sorge um höhere Offenbarungen sie doch auch eine gute Küche nicht verachten läßt.[4]) In den Ceremonien, wie z. B. bei der Processionder Isisanbeter, deren Beschreibung wir aus Apulejus mitgeteilt haben, hat jeder seinen festen Platz, seine besondere Rolle. Der geringste Statist dünkt sich wichtig, fühlt, wie sich in ihm die Majestät des heiligen Dramas wiederspiegelt, an dem er teil nimmt, und beansprucht seinen Teil von der Ehrfurcht, die man den Mysterien erzeigt.

In der That war dies alles vorzüglich geeignet, die Menschen zu fesseln, sie nach allen Richtungen auszunutzen und die Schwächen der Frömmigkeit in einer Welt auszubeuten, die vom Wunderbaren und Geheimnisvollen so ganz eingenommen war. Welche Kindereien und welche Rohheiten traten in diesen fremdartigen Institutionen zu Tage! Man begreift, wie so viele Historiker, von den christlichen Apologeten bis zu den modernen Gelehrten, ein hartes Urteil über sie fällen konnten.[5]) Nichts ist leichter, als das Obscöne bei der

---

[1]) Clem. ibid. II 12 (p. 11) u. 15 (p. 14). Vgl. Arnob. V 21; Firm. Matern. de error. prof. rel. 10. Die Einführung einer Schlange in den Busen war ein uraltes Symbol der Adoption (vgl. Preller, griech. Myth. I 550 2. Aufl.) Wahrscheinlich spricht Apulejus von diesem Symbol (apol. cp. 55), wenn er nicht den Phallus meint (vgl. Clem. protrept. II 34 (p. 29).

[2]) Clem. ibid. II 14 (p. 13); Arnob. V 19.

[3]) Clem. ibid. II 17 (p. 15); 22 (p. 19). Origan ist eine sehr stark duftende Blume. Der Kamm war das mystische Symbol der weiblichen Schamteile.

[4]) Tert. apol. 39.

[5]) Siehe z. B. Foucart in seinem vortrefflichen Buche über die associations religieuses chez les Grecs p. 177 ff. Das Urteil Boissiers (rel. rom. I 377) ist billiger. Renan (les apôtres p. 353, deutsche Uebersetzung p. 356) betont mit Recht, was sich von wahrhafter Religiosität unter diesen zuweilen plumpen Formen verbarg: „wenn in der griechischen Welt noch ein wenig Liebe, Frömmigkeit und religiöse Sitte übrig blieb, so war es der Freiheit dieser Privatkulte zu danken".

Verherrlichung des Phallus oder das Lächerliche bei den frommen Maskenaufzügen, welche die Mysten aufführten, zu betonen. Aber wir dürfen nicht vergessen, daß wir die Mysterien in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung hauptsächlich aus den Schriften ihrer erbittertsten Gegner kennen, deren Hauptbestreben war, das Unwürdige und Lächerliche an ihnen hervorzuheben. Wenn man bedenkt, in welchem Ansehen die Mysterien in dieser Zeit bei den bedeutendsten Heiden standen,[1]) wenn man sieht, wie ein Clemens von Alexandrien den Heiden das Christentum als die wahren Mysterien im Gegensatz zu ihren falschen anpreist,[2]) wenn man in Rechnung zieht, daß niemals in den alten heidnischen Kulten moralischen Lehren ein solcher Anteil eingeräumt worden war, und wenn man sich erinnert, daß alle hohen und edlen religiösen Bestrebungen im Synkretismus, die wir nach Gebühr gewürdigt haben, durch die Mysterien verbreitet worden sind, so muß man zugeben, daß in dem summarischen Verdammungsurteil eine große Parteilichkeit zu Tage tritt.

Nehmen wir einmal an, daß nach fünfzehn Jahrhunderten die Historiker, die sich eine Vorstellung vom wirklichen Katholicismus machen wollen, nur auf die Berichte der antiklerikalen Schriftsteller unserer Tage angewiesen wären, um über Sakramente und Ceremonien des katholischen Kultes zu urteilen. Wie entrüstet würden sie sein, wenn sie entdeckten, daß auf dem Höhepunkt der religiösen Handlung der Priester angeblich seinen Gott verzehrte, daß er mit einigen zauberischen Worten eine Oblate in den Leib, ein bißchen Wein in das Blut Christi verwandelte, und daß er dieses Wunder mit allerhand Litaneien, Kniebeugungen und symbolischen Bewegungen begleitete, in glänzend geschmückten Tempeln, inmitten

---

[1]) Cic. de leg. II 14. Plutarch de Is. et Osir. Apul. metam. am Schluß; apol. cp. 55 ff.

[2]) Protrept. XII 120: „Mir trägt man die Fackel vor, wenn ich den Himmel und Gott anschaue; ich werde heilig, indem ich eingeweiht werde. Die Geheimnisse aber erschließt der Herr; er erleuchtet den Eingeweihten mit seinem Siegel; den gläubig Gewordenen übergiebt er dem Vater, damit er in alle Ewigkeit bewahrt bleibe. Das sind die Ceremonien unserer Mysterien! Willst Du, so laß auch Dich einweihen! Dann wirst Du im Chor der Engel den Reigen schließen um den ungeschaffenen, unvergänglichen und allein wahrhaft seienden Gott, wobei der Logos Gottes mit uns heilige Loblieder singt."

von Heiligenbildern, Wachskerzen und Gemälden, welche die Hauptscenen des göttlichen Dramas darstellen! Sie würden sich gewiß nicht vorstellen können, daß in einer so gebildeten Gesellschaft wie der des neunzehnten Jahrhunderts ein solcher Gottesdienst in Flor stehen konnte. Ihre Beschreibung des katholischen Kultus würde vielleicht ganz richtig sein; aber ihre Beurteilung wäre ganz ungerecht; denn sie hätten darin die erhabenen Gefühle, die hohen sittlichen Bestrebungen, die reinen, mystischen Eindrücke, welche dieser Kult in der großen Mehrzahl der wirklich frommen Seelen hervorruft, nicht in Anschlag gebracht haben. Ihre Quellen wissen ja nichts davon.

So ists auch mit den Mysterien. Will man sie richtig würdigen, so muß man sich ebenso fern halten von Verleumdung wie von begeisterter Schwärmerei, muß gleichzeitig ihre Rohheit und ihre sittliche Bedeutung, ihre Schwächen und ihre Größe anerkennen. Man muß sich zwingen, ganz in diese heidnischen Gemüter sich zu versenken, um zu verstehen, wie zwei so ganz verschiedene Strömungen in derselben Institution vereinigt sein konnten, und muß sich vor allem ins Gedächtnis rufen, daß in der Religion wie auf allen anderen Gebieten die Aeußerungen des Lebens unendlich viel mannigfaltiger sind, als unsere Systeme es uns glauben machen wollen.

Und ist nicht gerade das der Schluß, zu dem uns eine allgemeine Betrachtung der religiösen Lage zu Rom während der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts geführt hat? Je mehr wir in dieses Heidentum, wie es noch einmal vor der staatlichen Anerkennung des Christentums sich entfaltete, eindringen, um so reicher erscheint es uns durch die Mannigfaltigkeit der Bestandteile, die es in sich verschmolzen hat, durch den Widerstreit der Gefühle, die es eingeflößt, und der Gebräuche, die es geheiligt hat. Es stellt sich uns dar als ein ungeheures Mysterium, das alle anderen verschlingt, in welchem Orient und Occident, die Philosophien und die Religionen, die neuen Bestrebungen und die alten Ueberlieferungen wie Personen in einem heiligen Drama auftreten, während die Masse der Gläu-

bigen, von einem zum anderen eilend, in einer Reihe von religiöser Weihen das Band sucht, das sie alle einigt und das dem Frommen endgültige Befriedigung verschafft. Aber es unterliegt keinem Zweifel, der bevorzugte Mystagoge ist der Orient. Auf ihn richten sich alle Blicke und Hoffnungen. Für diese ihrer selbst überdrüssige Gesellschaft, die nach neuem religiösen Leben begehrt, giebt es keine Ueberraschungen und keine Wunder mehr, es sei denn in den noch unerforschten oder doch noch nicht ausgebeuteten Gegenden und Ueberlieferungen des Orients. Sie hat nicht nötig, den anerkannten Sinn dieser Ueberlieferungen zu mißhandeln, um ihn den Bedürfnissen des neuerwachten religiösen Bewußtseins anzupassen, wie es die Erzählungen des nationalen Heidentums verlangten; sie hat sie ja nie anders gekannt als in der Gestalt und in der Bedeutung, mit welcher die verschiedenen Priesterschaften sie so außerordentlich zweckmäßig auszuschmücken verstanden. Und außerdem eignen sich diese orientalischen Ueberlieferungen ihrer Natur nach für die Lieblingsauslegungen der religiösen Zeitphilosophie; sie haben schon an und für sich das Parfum des Mysticismus, nach dessen betäubendem Duft die gläubigen Seelen mehr und mehr begehrten. Aus dem Orient kam das Licht; den Weg dahin sollten die alten Heiligtümer weisen, die das Zauberwort für das Rätsel der Welt besaßen.

Doch, das Rätsel ist ewig! Weder Wissenschaft noch Religion werden es jemals lösen. Die erleuchtetsten religiösen Geister haben es nicht aufhellen können; aber sie haben die Menschen wenigstens die Ergebung und das fromme Vertrauen gelehrt, welche uns die Kraft geben, furchtlos jedem dunklen Schicksal ins Auge zu sehen. Was aber den Synkretismus des dritten Jahrhunderts anbetrifft, so scheint uns aus allem Gesagten hervorzugehen, daß ihm der religiöse Wert durchaus nicht abgesprochen werden darf, wenn er auch keine dauernde Religion zu gründen vermocht hat.

Wir haben versucht, die Empfindungen, welche die große Masse der Heiden und im besonderen die Elite der griechisch-römischen Gesellschaft beseelten, zu analysieren. Wenn man jedoch eine genaue Vorstellung von den religiösen Bestrebungen, welche in ihr gährten, und den Lösungsversuchen, mit denen sie an das religiöse Problem

herantrat, gewinnen will, darf man ſich nicht auf ein allgemeines Studium der religiöſen Erſcheinungen im dritten Jahrhundert beſchränken. Man muß die Verſuche religiöſer Reform oder Umformung ins Auge faſſen, die von einzelnen, im Mittelpunkt ſtehenden ſynkretiſtiſchen Kreiſen unternommen wurden, ſei es in bewußter Abſicht, ſei es dem dunklen Drange der Zeit folgend. Dann erſt werden wir die verſchiedenen Strömungen im religiöſen Bewußtſein dieſer Epoche deutlich unterſcheiden können.

Zweiter Teil.

Die Versuche religiöser Reformation am Hofe der Severer.

Kapitel VI.

Die neupythagoräische Reformation. Die Umgebung der Julia Domna.

Als Septimius Severus, damals noch einfacher kaiserlicher Legat, seine erste Frau verloren hatte, ließ er, so erzählt man, das Horoskop der heiratsfähigen Personen stellen und fand, daß irgendwo in Syrien, in der Nähe des berühmten Tempels von Emesa, ein schönes junges Mädchen lebte, dem es bestimmt war, einen König zu ehelichen.[1]) Die großen Reichtümer, die sie von ihrem Onkel Julius Agrippa her besaß, das Ansehen, dessen sich ihre Familie in Syrien erfreute, bestachen den ehrsüchtigen General ohne Zweifel nicht weniger als die Vorhersagungen der Sterndeuter. Er heiratete die Julia Domna[2]) und setzte seine Ehre darein, die Schicksalspropheten nicht zu Schanden werden zu lassen. Einige Jahre später

[1]) Spart. Sever. 3; Dio LXXIV, 3.

[2]) Das Datum dieser Heirat kennen wir nicht genau. Siehe darüber: Bayle, diction. histor. et crit. p. 203. 204 (Rotterdamer Ausgabe 1697) und de Ceuleneer, essai sur la vie et le règne de Sept. Sev. p. 23. — Es fällt sicher vor 188, da Caracalla am 4. April dieses Jahres geboren wurde, und nach 179, zu welcher Zeit Septimius nach Syrien kam, um das Kommando der vierten scythischen Legion zu übernehmen. Gewöhnlich setzt man es 186 oder 187 an, nach Aurelius Viktor und Spartian, welcher sagt, daß das erste Kind der Julia kurze Zeit nach der Hochzeit geboren wurde.

war er Kaiſer; die junge Syrerin, nicht weniger klug und nicht weniger ehrgeizig als er, zog als Herrin in die Paläſte der Cäſaren ein, von denen aus ſie eines Tages die Welt beherrſchen ſollte.

Die Familie, die ſich ſo gut darauf verſtand, die Sterne reden zu laſſen,[1]) gehörte nicht zu denen, die ſich die Vorteile entgehen laſſen, welche die Gunſt des Glückes ihnen in den Schoß wirft. Sie ſchloß in ſich eine Gruppe hervorragender junger Frauen ein, die durch den Zauber ihrer natürlichen Anlagen und die Geſchmeidigkeit ihres Geiſtes die etwas alltägliche Mittelmäßigkeit ihrer Männer erſetzten und es fertig brachten, auf ſich oder ihre Kinder einen Teil der von Septimius Severus erworbenen Macht überzuleiten: Julia Moeſa, die Schweſter der Domna, Julia Soaemias, Julia Mamaea, beide Töchter der Moeſa (alſo Nichten der Domna), beide Mütter von Kaiſern, da Elagabal ein Sohn der Soaemias, Alexander Severus der Mamaea war. Julia Domna war ſomit die erſte dieſer ſyriſchen Fürſtinnen, dieſer vier Julien, welche durch fünfzehn Jahre hindurch die civiliſierte Welt lenkten und deren Einfluß auf das religiöſe und ſittliche Leben der höheren römiſchen Geſellſchaft ſo bedeutend iſt, daß man zunächſt ihre Bekanntſchaft machen muß, wenn man ſich über die religiöſen Tendenzen Rechenſchaft geben will, die in der kaiſerlichen Umgebung herrſchten.

Die Zeit war ja vorüber, wo das echte Weib ſich auf die häuslichen Pflichten beſchränkte. Die mehr und mehr nachlaſſende Strenge der alten römiſchen Sitten hatte die Frauen von den gar zu ausſchließlichen Anforderungen einer ehrenwerten, aber beſchränkten Moral entbunden. Die Emanzipation war ſo weit fortgeſchritten; daß vielleicht niemals, wenn wir das jetzige Amerika ausnehmen, die Frauen der höheren Geſellſchaft thatſächlich, wenn nicht rechtlich, freier geweſen ſind und eine

---

[1]) Es iſt ſehr wahrſcheinlich, daß das Horoſkop der Julia Domna aus dem Tempel des Bel in Apamea herrührte, wo es ein Orakel gab. Siehe de Coulenoer a. a. O. p. 23 und 100. Nach der zweiſprachigen Inſchrift von Vaiſon, errichtet Sextus Varius Marcellus, Gatte der Julia Soaemias, alſo angeheirateter Neffe der Julia Domna, dem Bel einen Altar in Erinnerung an das zu Apamea erteilte Orakel (vgl. Renier, Mélanges épigraphiques p. 139).

umfassendere Bildung besessen haben als im römischen Kaiserreich. Sie hatten freie Verfügung über ihr eigenes Vermögen, das Recht, Vereine zu bilden, große Unabhängigkeit im socialen Leben; sie scheuten sich nicht, mit Kunst und Litteratur, zuweilen sogar mit Philosophie sich zu beschäftigen; sie erfreuten sich einer ausgedehnten religiösen Freiheit und benutzten dieselbe, um eine wirksame Propaganda zu Gunsten ihrer Lieblingskulte auszuüben. Und wenn auch die Freiheit bei einer großen Zahl von ihnen in Zügellosigkeit ausgeartet war, so fehlten doch in dieser, von ihren eigenen Censoren wie von den christlichen Gegnern so verschrieenen römischen Gesellschaft [1]) gute und edle Frauen nicht, die mit den häuslichen Tugenden von ehemals größere geistige Bildung und weniger hausbackenen Geschmack verbanden. [2])

Das dritte Jahrhundert scheint im Altertum recht eigentlich das Jahrhundert der intelligenten heidnischen Frau zu sein, die im Bewußtsein ihrer Kraft und Macht nach der Leitung der öffentlichen Angelegenheiten wie nach der litterarischen Herrschaft strebt, allen Problemen nachgeht, von neuerwachtem Glaubensleben beseelt und umgeben von Anbetern und von Gelehrten — das Jahrhundert der Zenobien, Victorien, [3]) Saloninen und jener syrischen

---

[1]) In der That haben uns die Schriftsteller hauptsächlich die Ausschreitungen der Gesellschaft, in der sie lebten, aufbewahrt. Ihre Geschichte erhebt sich kaum über das Niveau der Kategorie „vermischte Nachrichten"; und jedermann weiß, daß in den vermischten Nachrichten weit eher der Unglücksfälle und Verbrechen Erwähnung geschieht als der guten Handlungen und der verborgenen Tugenden. Man berichtet von einem Diebstahl oder einem Skandal, aber niemandem kommt es in den Sinn, dem Publikum zu melden, daß jemand der Versuchung zu stehlen widerstanden hat, oder daß Frau X. eine gute Hausfrau ist, die sich ihren Kindern mit ausdauernder Hingebung widmet. Behält man das im Auge, so wird man die im Grunde ganz richtige Bemerkung von Lecky gehörig würdigen können (Europäische Sittengeschichte ꝛc. deutsch von Jolowicz 1870—71 p. 251): „Es hat gewiß in der Geschichte viele Zeiten gegeben, in denen die Tugend seltener, aber wahrscheinlich keine, in der das Laster ausschweifender und ungezügelter war, als unter den Cäsaren".

[2]) Siehe den Abschnitt über die Frauen bei Friedländer, röm. Sittengesch., Band I und Boissier, Rel. rom. II 193 ff. Duruy hat im fünften Bande seiner römischen Geschichte uns eine wahre Galerie bedeutender Frauen aus der römischen Gesellschaft unter dem Kaiserreich vorgeführt.

[3]) Viktoria oder Viktorina, welche in Gallien das Regiment führte und

Fürſtinnen, welche in der Kulturgeſchichte einen ganz eigenartigen Typus darſtellen, der etwa die Mitte hält zwiſchen der römiſchen und chriſtlichen Frau, die weibliche Perſonifikation des religiöſen und moraliſchen Synkretismus ihrer Zeit. Energiſch wie die alten Römerinnen, gebildet und geiſtvoll wie die griechiſchen Hetären anmutig und verführeriſch wie echte Syrerinnen, zum Wunderglauben und Myſticismus neigend wie die Orientalen und dabei mit praktiſchem, politiſchem Sinn begabt wie die Occidentalen, vergnügungsſüchtig wie Courtiſanen und thatkräftig wie Männer, noch ganz durchdrungen vom heidniſchen Geiſte und doch ſchon an der Schwelle des Chriſtentums, ſind dieſe Töchter von Emeſa auf dem kaiſerlichen Throne die wahren Herrſcherinnen der kosmopolitiſchen Geſellſchaft, in der alle Ueberlieferungen in einander übergehen, und die echten Repräſentantinnen all der vielfachen Beſtrebungen, welche in den Gemütern ihrer Zeitgenoſſen gähren.

Die hervorragendſte unter ihnen iſt ohne Frage Julia Domna.[1]) Sie bahnte den anderen den Weg zu Größe und Glück, ſie machte aus einer reichen Familie,[2]) die von ihrem alten Glanz eingebüßt hatte, von neuem eine Herrſcherfamilie. Und ſie iſt es, welche ſich vor den anderen am meiſten durch ihren philoſophiſch und wiſſen-

---

der man den Beinamen Zenobia des Weſtens gegeben hat (vgl. Trebellius Pollio, trig. tyranni 5 u. 7, 23 u. 24).

[1]) Der Name Domna iſt nicht, wie man geglaubt hat, eine Zuſammenziehung des lateiniſchen domina. Es muß ein Beiname ſyriſcher Herkunft ſein, deſſen Bedeutung wir nicht kennen (vgl. Suidas s. v. Domnos). In Cyzikus wurde derſelbe Name der Proſerpina gegeben (Pellerin, Recueil de Médailles III Tſl. 132 Nr. 1). Es iſt nicht unwahrſcheinlich, daß dieſelbe Perſon, die ſich ſpäter als Ceres oder Juno darſtellen ließ (vgl. weiter unten), in ihrer Jugend von einer der volkstümlichſten kleinaſiatiſchen Göttinnen einer ihrer Beinamen geborgt hat. — Auf einer Inſchrift von Lambeſa findet man die Form Dome anſtatt Domna (C. I. L. VIII 2670); aber dieſe alleinſtehende Variante beruht wohl auf einem Irrtum.

[2]) Dio LXXVIII 24 ſpricht beſtimmt von ihrer plebejiſchen Herkunft; aber man muß hierin dem Lampridius Alex. Sev. 5 folgen, welcher ſie: nobilem orientis mulierem nennt. Denn die Familie war, wie das ihre ganze weitere Geſchichte beweiſt, offenbar im erblichen Beſitz der Prieſterfunktionen des Elagabal zu Emeſa. Dieſe Prieſter waren aber ſeit der Zerſtörung des Seleucidenreiches ſouverän und unabhängig geweſen (Strabo XVI 10 u. 11 edid. Meineke p. 753).

schaftlich gebildeten Geist auszeichnete. Sie war sehr schön; alle Aussagen, die auf uns gekommen sind, stimmen in diesem Punkte überein, sowohl die schriftlichen Berichte als die Münzen oder die Büsten und Statuen, die man im Louvre in der Kaisergalerie betrachten kann.[1]) Aber es genügte ihr nicht, bewundert zu werden; sie wollte, daß man ihr gehorchte.

Nun war freilich Septimius Severus nicht der Mann sich von einer Frau leiten zu lassen, und wäre sie die schönste von der Welt gewesen. Sie verdankt es der ungewöhnlichen Ueberlegenheit ihres Geistes und ihrem hartnäckigen Ehrgeiz, daß sie dennoch einen wirklichen Einfluß auf ihren Gatten ausübte, nicht nur, wie man wohl behauptet hat,[2]) auf dem besonderen Gebiet religiöser und litterarischer Fragen, sondern in der gesamten Politik des mächtigen Kaisers. War es nicht der sicherste Weg, auf den abergläubischen Geist des Septimius Severus zu wirken, wenn man ihn in der Religion anfaßte? Sie verließ ihn kaum; wir sehen sie an seiner Seite während der Bürgerkriege, im Orient, im Occident, in Aegypten wie in Britannien.[3]) Bei ihrem Charakter ist es nicht wahrscheinlich, daß das reine Gattenliebe war. Capitolinus sagt mit Berufung auf Marius Maximus ausdrücklich, daß sie es war, die dem Septimius den Krieg gegen Niger und Albinus aufdrängte, um seinen Söhnen das Reich zu sichern. Severus war Afrikaner, und Afrika konnte mit seiner Regierung nur zufrieden sein; aber das Vaterland der Julia kommt nicht schlechter weg; er überhäuft es mit Gunstbezeugungen.[4]) Mit Ausnahme von Plautian waren alle Ratgeber des thatkräftigen Kaisers aus Syrien oder Phönicien gebürtig, also Landsleute der Julia;[5]) einige galten so-

---

[1]) Spartian. Carac. 10; Mongez a. a. O. p. 157.

[2]) So de Ceuleneer in seiner ausgezeichneten, schon angeführten Monographie über Septimius Severus.

[3]) Capitolin. Albin. 3 (Citat aus Marius Maximus); Herodian. III 15 Schluß. Vgl. de Ceuleneer p. 125. — Beachte auch Spartian. Geta I, wo Julia sich für den Geta verwendet.

[4]) Vgl. Duruy a. a. O. VI 60 ff.; de Ceuleneer p. 165. — Siehe auch die zahlreichen von den Severern in Syrien und Coelesyrien gegründeten oder privilegierten Kolonien.

[5]) Papinian, Ulpian, Paul.

gar für Verwandte der Kaiserin;[1]) der Hauslehrer ihrer Söhne war ein Sophist aus Hierapolis.[2])

Die heftige Rivalität zwischen Plautian, dem ersten Minister des Severus, und der Julia Domna, würde allein genügen, uns von dem Einfluß zu überzeugen, den die Fürstin auf den Kaiser auszuüben vermochte. Warum hätte der mächtige Günstling sie so sehr bekämpft, wenn sie ihm nicht fortwährend seine Pläne durchkreuzt hätte?[3]) Er schreckte vor keiner Dreistigkeit zurück, um sie in der Achtung des Kaisers zu vernichten, und, wenn er für einen Augenblick in diesem Intriguenspiel die Oberhand behielt, so ist er doch schließlich zum Opfer gefallen, als Caracallas Haß, ohne Zweifel geschürt von seiner Mutter, den jungen Fürsten dazu hinriß, den verabscheuten Günstling im Gemache des Severus selbst zu töten und seine Kinder bis in die Verbannung hinein zu verfolgen.[4])

Die Regierung Caracallas brachte ihrem Ehrgeiz, wenn nicht weniger theuer erkaufte, so doch weit vollständigere Genugthuung. Freilich die Ermordung Getas durch Caracalla konnte sie nicht hindern.[5]) Ihr Einfluß auf den phantastischen Geist des letzteren scheint in der That beschränkt gewesen zu sein; sie verstand sich viel besser mit Geta.[6]) Aber im Gegensatz zu seinem Vater war Caracalla höchlichst damit zufrieden, wenn er die Sorge für die Reichsverwaltung auf jemand anders abwälzen konnte; er lebte mit seinen Soldaten, als der Haudegen, der er war, und ließ seiner Mutter Julia Domna freies Spiel in allen Fragen, bei denen seine Soldaten oder er selbst nicht direkt beteiligt waren.[7]) Er wußte, daß sie zu regieren verstand, und hätte nicht leicht einen Günstling

[1]) Spartian. Carac. 8 spricht, allerdings ohne es bestimmt zu bejahen, von der Verwandtschaft der Julia und des Papinian.

[2]) Philostr. vit. sophist. II 24 (Hierapolis in Syrien ist gemeint).

[3]) Dio LXXV 15; LXXVI 4; LXXVIII 24.

[4]) Dio LXXVI 4 ff.

[5]) Nach Herod. IV 3 vereitelte sie die Teilung des Reiches zwischen den beiden Brüdern. Duruy a. a. O. VI 203 bezweifelt die Richtigkeit dieser Angabe, da Dio sie nicht erwähnt. Uns erscheint sie im Gegenteil sehr wahrscheinlich.

[6]) Spart. Geta 5.

[7]) Dio LXXVII 18; LXXVIII 4, 23, 24.

finden können, in den er ein so unbegrenztes Vertrauen hätte setzen dürfen, da ja die Macht von Mutter und Sohn solidarisch waren. Sie ihrerseits wußte, daß es unmöglich war, Caracalla von irgend einem Plan zurückzubringen, wenn einmal seine krankhafte Einbildungskraft mit dem Eigensinn eines verzogenen Kindes und der Hartnäckigkeit eines Verrückten sich auf irgend eine Idee geworfen hatte. Sie gab ihm nach, um im Uebrigen um so freiere Hand zu haben. Er warf das Geld aus dem Fenster; sie sorgte dafür, daß er immer welches hatte. Und sie scheint sich in der That mit Ehren aus ihrer schwierigen Lage gezogen zu haben; denn die Verwaltung des Reiches gab während dieser Regierung zu keinen Klagen Anlaß. Wichtige Reformen wurden vollendet; die Ausarbeitung der Gesetze wurde den ausgezeichnetsten Männern anvertraut, und der kaiserliche Schatz ward trotz der Verschwendungssucht des Kaisers nicht leer. [1])

Muß man glauben, daß sie sich diese Machtstellung nicht nur auf Kosten einer strafbaren Nachsicht gegen einen Sohn sicherte, der sich nicht gescheut hatte, in ihrer Gegenwart einen Brudermord zu begehen, sondern auch dadurch, daß sie sich kurze Zeit nach dem Verbrechen diesem selben Sohn hingab? Spartian sagt ausdrücklich, daß Julia, um sich die Gunst des Caracalla zu erhalten, ihn selbst zur Blutschande verleitet hätte. [2]) Aber das Zeugnis dieses Schriftstellers darf nur sehr vorsichtig benutzt werden. Die Chronisten der „Historia Augusta" sind ebenso auf Skandale des Privatlebens aus wie ihre Nachfolger in den Boulevard-Blättern von heutzutage. Ist es doch derselbe Spartian, der in der Biographie des Septimius Severus dem grausamen Kaiser vorwirft, daß er gegen Glieder seiner Familie weniger streng gewesen sei als gegen die anderen, da er ja eine Frau bei sich behielt, die berüchtigt sei durch ihre Ehebrüche und dazu noch an einer Verschwörung beteiligt. [3]) Das ist sicher ein Echo des Streites zwischen Plautian und Julia.

[1]) Vgl. Dio LXXVII 10 u. 18; LXXIX 12 Ende. Elagabal fand große Summen im kaiserlichen Schatz vor.

[2]) Carac. 10: quae cum esset pulcherrima et quasi per negligentiam se maxima corporis parte nudasset, dixissetque Antoninus: „vellem, si liceret", respondisse fertur: „si libet, licet. An nescis te imperatorem esse et leges dare non accipere"?

[3]) Sever. 18.

Der zeitgenössische Geschichtsschreiber Dio Cassius erklärt nun aber ausdrücklich zu zwei verschiedenen Malen, daß der bevorzugte Minister des Kaisers Severus die Julia verleumdete, in der Hoffnung, sie zu diskreditieren, und daß er ihr das Leben schwer machte.[1]) Er thut der Unsittlichkeiten, die man der Kaiserin zur Last legt, keine Erwähnung, wenn man nicht eine Anspielung auf die angeblichen Ehebrüche der Julia in der Antwort eines caledonischen Weibes sehen will, welcher die Kaiserin den Mangel an Zurückhaltung bei den barbarischen Weibern vorgeworfen hatte: „wir geben uns öffentlich den Tapfersten hin; ihr aber begeht Ehebruch mit den Gemeinsten.“[2]) Nun ist aber diese Geschichte so wenig auf die Kaiserin persönlich gemünzt, daß sich der Autor ihrer viel mehr bedient, um die gesetzlichen Maßnahmen, die der Kaiser zur Eindämmung des Ehebruchs anordnete, zu beleuchten.

Spartian scheint uns Gerüchte wiedergegeben zu haben, die von Beginn der Regierung Caracallas an über die Kaiserin-Mutter im Umlauf waren: denn Herodian erzählt uns, daß schon während des Aufenthaltes des Kaisers in Alexandrien die boshaften und spottsüchtigen Einwohner dieser Stadt der Julia den Beinamen Jocaste gaben, ein Scherz, der ihnen teuer zu stehen kam.[3]) Die dramatischen Scenen, welche sich nach dem Tode des Severus im kaiserlichen Palaste abspielten, die auf jeden Fall anstößige Versöhnung der Julia mit Caracalla, nachdem dieser den Geta ermordet hatte, genügen, um den Ursprung der Klatschereien über einen verbotenen Umgang zwischen Mutter und Sohn zu erklären, um so mehr, als die früheren Verleumdungen des Plautian in dem nach solchen Skandalen lüsternen Publikum ärgerliche Vermutungen über die Heldin des Dramas wachgerufen hatten. Uebrigens verwirrt sich Spartian, wo er von den Beziehungen Caracallas zur Julia spricht. In seinen Augen ist Julia nur die zweite Mutter des Fürsten; Caracalla ist für ihn ein Sohn des Severus, aber aus erster Ehe;[4]) bei seinem Beilager mit der Julia würde er

---

[1]) Dio LXXV 15; LXXVIII 24.

[2]) LXXVI 16.

[3]) Herod. IV 9; vgl. Suidas s. v. Antoninus.

[4]) Carac. 10. — Einige Autoren haben die gleiche Verwechslung wie Spartian um so leichter begangen, als sie auf den ersten Blick eine gewisse

ſomit Beziehungen nicht zu ſeiner Mutter, ſondern zur Wittwe ſeines Vaters gepflogen haben. Das Verbrechen wird unter dieſen Umſtänden zwar nicht weniger abſcheulich, aber doch begreiflicher. Ueber die Tugend einer im dritten Jahrhundert lebenden Fürſtin, über die wir nur ungenügende Nachrichten haben, zu urteilen, iſt eine delikate Sache. Es iſt indeſſen von Wichtigkeit, um den religiöſen Geiſt zu beurteilen, von dem ihre Umgebung und ſie ſelbſt beſeelt war. Die einen machen aus ihr eine wahre Meſſalina;[1]) die anderen berufen ſich auf die ſtets zur Schau ge-

Wahrſcheinlichkeit hat. Auf jeden Fall finden ſich in den Biographien, die uns Spartian hinterlaſſen hat, Widerſprüche. Er erzählt, daß Septimius Severus nach dem Tod der Marcia die Julia ehelichte, welche ihn ſofort zum Vater machte (Sever. 3), und im folgenden Kapitel erwähnt er die Geburt eines zweiten Sohnes. Aller Wahrſcheinlichkeit nach handelt es ſich dabei um Caracalla und Geta, beide Söhne der Julia. Dagegen citiert er ſpäter (cp. 20) ein Fragment aus dem Geſchichtsſchreiber Aelius Morus, nach welchem Caracalla aus einer erſten Ehe entſproß, während Geta von der Julia geboren wurde, und im zehnten Kapitel des Lebens Caracallas nennt er dieſe die Stiefmutter Caracallas (noverca). In der Biographie Getas ſtellt er dieſen Fürſten nicht nur als den bevorzugten Sohn der Julia dar, ſondern als ihren einzigen wirklichen Sohn, mit Ausſchluß Caracallas (beſonders cp. 1 und 5). Andrerſeits berechnet er Caracallas Leben auf dreiundvierzig Jahre (cp. 9). Da nun der Kaiſer 217 ſtarb, ſo würde er nach dieſer Angabe 174 geboren ſein und könnte demnach nicht der Sohn der Julia ſein, da dieſe den Severus ſicher nicht vor 179 (Kommando des Severus in Syrien) heiratete. Dio, ein Zeitgenoſſe von Mutter und Sohn und ſo geſtellt, daß er die Wahrheit wiſſen konnte, giebt Caracalla nur neunundzwanzig Jahre (LXXVIII 6) und ſagt von ihm wörtlich: „in allem was er that war er hitzig und leichtfertig; dazu hatte er noch die Verſchmitztheit ſeiner Mutter und der Syrer, von denen ſie abſtammte“ (LXXVII 10). Und Philoſtratus, der Sophiſt und Vertraute der Julia Domna ſagt, wo er vom Kaiſer ſpricht: „es war Antoninus, der Sohn der Julia, der Philoſophin“ (vit. soph. II 30, Leben des Philiscus). Solche Zeugniſſe ſcheinen uns ausſchlaggebend zu ſein. Sie werden beſtätigt durch Oppian (de venat. I 4), einen anderen Zeitgenoſſen, und durch die zahlreichen Inſchriften, in denen Julia den Namen Mater Augg. trägt, während die Angabe Spartians nur von ſpäteren Schriftſtellern, wie Oroſius, Eutrop, Aurelius Viktor unterſtützt wird. Man kann ſich bei keiner anderen Hypotheſe erklären, warum Caracalla den Namen Baſſianus erhalten haben ſollte (Spartian. Carac. 1. 10 u. ſ. w.) Das war aber der Name des Vaters der Julia Domna (Eckhel a. a. O. VII 244). — Siehe noch über dieſe Frage Eckhel VII 195, die vorzügliche Note von Bayle, dict. hist. et crit. II 1 p. 201 und Tillemont Hist. des Emper. III Note 6 über Septimius Severus.

[1]) Z. B. de Ceuleneer a. a. O. p. 134.

tragene Hoheit ihrer Gedanken, um sie von den gehässigen Anklagen, deren Opfer sie geworden, zu entlasten.[1]) Wir glauben gezeigt zu haben, daß aller Wahrscheinlichkeit nach diese letzteren der Wahrheit näher kommen. Julia Domna war vor allen Dingen ehrgeizig; sie strebte nach Macht und Ehren; um ihren Ehrgeiz zu befriedigen, war sie im stande, dem Mörder ihres Lieblingssohnes die Hand zur Versöhnung zu bieten, aber nicht Abscheulichkeiten zu begehen, die sie für immer bei denen, die sie zu beherrschen wünschte, diskreditiert haben würden.

Noch niemals hatten die Ansprüche einer Frau so hohen Flug genommen. Nicht zufrieden mit der höchsten Stellung, strebte sie auch nach der höchsten Macht; sie wollte herrschen, wirklich Königin sein, durch Geist in ihrem Salon, durch die Schärfe ihres Verstandes und die Kühnheit ihrer Pläne in der Politik. Wie Caracalla nimmt sie die Huldigungen der vornehmsten Bürger entgegen; in den Briefen an den Senat findet sich ihr Name neben dem des Kaisers und der Armee; sobald sie kann, bemächtigt sie sich der kaiserlichen Kabinetsgeschäfte und legt die Hand auf die Korrespondenz.[2]) Sie nimmt dieselben Titel und die gleichen Ehren wie der Kaiser in Anspruch, und unzählige Inschriften bezeugen, daß sie es verstand, sich Gehorsam zu verschaffen. Sie nennt sich Julia Pia, Felix, Augusta, Mater Augg., Mater Senatus, Mater Patriae, Mater Castrorum; die Reverse ihrer Münzen zeigen gewöhnlich die Bilder der Concordia, Abundantia, Castitas oder der Ceres, Juno, Venus, Vesta; es giebt sogar solche, auf denen die Liberalitas der Kaiserin gefeiert wird. Sonst wird die Mutter der Augusti als Cybele, die Göttermutter dargestellt, oder sie trägt gar die Mondsichel wie eine wirkliche Göttin.[3]) Sie hat Tempel zu Aphrodisias in Carien und zu Emesa, in Erwartung, daß sie in Rom zur Göttin gemacht werden wird; auch in Lampsakus wird ihr

[1]) Duruy, hist. des Romains VI 92.

[2]) Dio LXXVII 18.

[3]) Eckhel D. N. VII 195—197 u. 220. C. I. L. II 259. 2661; III 138; VI 354. 461. 1035. 1039. 1040. 1047—1049. 1063. 1071; VIII 1856. 4322. 4323. 5699. 9032 und 9033. — Siehe auch die Münze, welche die Julia darstellt, wie sie auf einem Pfau sitzend gen Himmel fährt. (Millin, galerie mythologique pl. CLXXIX No. 683).

als der „neuen Demeter“ gehuldigt, während sie in Lacina die „neue römische Hera“ ist.[1]) Fast überall errichtet man ihr Statuen.[2])

Die Größe ihres Ehrgeizes offenbart sich noch in ihrem Tode. Als ihr Sohn Caracalla bei Carrhae ermordet wurde, war sie in Antiochien, mit der Leitung der Staatsangelegenheiten beschäftigt, während der Kaiser Krieg führte.[3]) Hier erhielt sie die unheilvolle Nachricht. Gewiß, erzählt uns Dio in einem leider verstümmelten Fragment,[4]) liebte sie ihren Sohn nicht; aber es war ihr so schmerzlich, wiederum in bürgerliche Verhältnisse zurücktreten zu sollen, daß sie beschloß, Hungers zu sterben. Als sie aber erfuhr, daß Macrinus, der neue Kaiser, ihr die königliche Wache belassen wolle, faßte sie sogleich wieder Mut. Gestützt auf die Anhänglichkeit der Soldaten an Caracalla buhlte sie bei denselben um die höchste Macht und rief ihnen zu diesem Zwecke das glorreiche Andenken einer Semiramis und einer Nitokris ins Gedächtnis.[5]) Solcher Art waren die Pläne der unerschrockenen Fürstin noch, als ihre Macht bereits wankte und ihre Gesundheit von einem Brustkrebs untergraben wurde. Macrinus ließ ihr nicht die Zeit, ihr Spiel zu Ende zu führen. Sie sah ein, daß sie die Partie verloren hatte, und, da sie ihren Sturz nicht überleben wollte, griff sie auf ihren ersten Plan zurück und starb Hungers. Aber bis in den Tod hinein hielt die ehrgeizige Fürstin die hohe Stellung fest, an der sie so gehangen hatte. Dank der Sorgfalt ihrer Schwester Moesa wurde ihre Asche in der Gruft der Antonine beigesetzt, während sie selbst im kaiserlichen Pantheon denen sich zugesellte, welche vor ihr Herren der Welt gewesen waren.[6])

Wenn die Herrschaft der Julia Domna auf politischem Gebiet bestritten war, so war sie um so unumschränkter auf dem Ge-

[1]) de Ceuleneer a. a. O. p. 158. Vgl. C. I. G. 2815. 3642. 3956 b.

[2]) C. I. L. II 810; III 1376; VI 1047. 1049. 1872; C. I. G. 1216 (Argolis), 3771 (Nicomedien), 4343 (Pamphylien). Siehe auch de Ceuleneer p. 173. 177 u. 186.

[3]) Dio LXXVIII 4; Herod. IV 13.

[4]) Dio LXXVIII 23.

[5]) Der Erfolg des ähnlichen Versuchs, den Julia Moesa später unternahm, zeigt, daß Domna sehr wohl damit hätte durchdringen können.

[6]) Dio LXXVIII 24.

biet der schönen Wissenschaften. Im Staatsrat des Septimius Severus durch Plautian ausgestochen, Caracalla gegenüber zur Verwirklichung ihrer Wünsche auf Ränke angewiesen, war sie eine wirkliche Königin nur in ihrem Salon, wo sich Litteraten, Philosophen, Gelehrte und Künstler gern unter ihr Scepter beugten. Man behauptet, daß sie sich den schönen Wissenschaften aus Aerger darüber ergab, daß sie sehen mußte, wie Plautians Einfluß beim Kaiser den ihrigen überwog.[1]) Diese Erklärung ist sehr annehmbar; Julia wäre nicht die Einzige, welche in wissenschaftlicher Beschäftigung Trost für politische Enttäuschungen gesucht hat. Indessen war ihr Entschluß wohl mehr als eine bloße Laune. Sie hatte Geschmack an den schönen Wissenschaften, ein feingebildetes Verständnis, einen hohen Geist; sie liebte den Umgang mit hervorragenden Menschen, so daß sie auch später, als Caracallas wildes Treiben ihr eine ziemlich ausgebreitete politische Macht verschaffte, nichtsdestoweniger ihre litterarischen Empfänge fortsetzte.[2])

Es war ein wirklicher Salon, den die Kaiserin einrichtete, nach Art derjenigen, welche manche italienische Höfe der Renaissancezeit zierten,[3]) eine Versammlung von Schöngeistern, wie sie die griechischen Hetären im Zeitalter des Pericles, die berühmten Frauen des 18. Jahrhunderts in Frankreich, Madame Recamier oder die Prinzessin Mathilde in unserem Jahrhundert um sich sahen. Es scheint wirklich, daß die Frauen mehr als die Männer das Talent besitzen, diese Salons zu schaffen, deren Andenken die Geschichte aufbewahrt, weil sie eine große Bedeutung für die Fortschritte der Kultur haben. Nur den Frauen eignet das feine Taktgefühl, nur sie verstehen die Kunst, zu beherrschen, ohne die Herrscherhand fühlen zu lassen, nur sie besitzen den Zauber, der allein Männer von verschiedener Art und mit verschiedenen Ansichten länger bei einander zu halten vermag.[4])

Julia, „die Philosophin", hatte alle Eigenschaften einer Königin der schönen Wissenschaften: Schönheit, Geist, Freude am Herrschen, rege Wißbegierde und nachsichtige Moral. Die Umstände waren

[1]) LXXV 15.
[2]) Philostr. vit. soph. II 30; Dio LXXVII 18.
[3]) Diesen Vergleich macht V. Duruy a. a. O. VI 95.
[4]) Philostr. a. a. O. II 30.

ihr günstig. In dem großen kosmopolitischen Reich, dem Spielball der Legionen, gab es keinen Patriotismus, kein öffentliches Leben mehr. Die politische Rednerbühne war verödet. Wer irgend auf Geist Anspruch machte, wer seinen Ehrgeiz nicht in Cirkussiegen zu erschöpfen und der militärischen Laufbahn keinen Geschmack abzugewinnen vermochte, widmete sich naturgemäß den Künsten und der Schriftstellerei, da die Wissenschaft noch zu wenig fortgeschritten war. Die Schätze einer alten Kultur standen ihm zu Gebote. Die Meisterwerke der Kunst, die Poesie, das Theater, die Geschichte, die edelsten Spekulationen des menschlichen Geistes boten ihm unbegrenzte und unendlich mannigfache Anregung. Kann man sich ein köstlicheres Dasein denken, als das der Sophisten, die sich um diese schöne Fürstin versammeln, um von dem, was sie für interessant halten, zu plaudern, während die Gunst ihrer Herrin sie vor der Prosa des Lebens bewahrt und die Legionen des Severus oder Caracalla sie vor den äußeren Gefahren schützen?

Alle Gattungen der litterarischen Welt, alle die verschiedenen alten Kulturen, welche der ungeheure römische Organismus aufgenommen hatte, waren im kaiserlichen Salon vertreten.[1]) Da waren Dichter wie Oppian[2]) und Gordian,[3]) Gelehrte wie Galen, Sammler wie Serenus Sammonicus,[4]) Erzähler wie Aelian.[5]) Rechts- und Staatswissenschaft waren in der Person des Papinian, Ulpian und Paul vertreten, Geschichte durch Diogenes von Laërte, und vielleicht durch Marius Maximus,[6]) Pädagogik durch Antipater von

---

[1]) Ueber die hauptsächlichsten Mitglieder vgl. Tillemont, Hist. des Emper. III Sévère art. 36. 37 und Caracall. art. 15. Duruy a. a. O. VI 93 ff.

[2]) Oppian aus Cilicien verfaßte Gedichte über die Jagd und über die Fischerei, welche Caracalla mit Gold aufwog.

[3]) Vgl. Capitolin. Gordiani tres, 3. Er scheint sehr viele Gedichte gemacht zu haben.

[4]) Er verfaßte „Gespräche" (Lamprid. Alex. Sev. 30; Spartian. Geta 5), Abhandlungen über die Sittengewohnheiten, Glaubensweisen und Gebräuche der Alten (Macrob. sat. III 16, 6 ff.; Arnob. adv. gent. VI 7). Wahrscheinlich ist Larensius, der Gastgeber in den Deipnosophisten des Athenäus, niemand anders als Serenus Sammonicus. Der Verfasser sagt von ihm (I 4), daß er die Gebräuche der Ahnen und der Griechen von Grund aus kenne.

[5]) Verfasser der historiae variae.

[6]) Siehe Schmitz, Quellenkunde der römischen Geschichte. Gütersloh 1881. pg. 90.

Hierapolis, den Erzieher der Söhne des Kaisers; Litteratur und Philosophie fanden sich ein in den zahlreichen „Sophisten", unter denen Philostratus von Lemnos hervorragte,[1]) der bevorzugte Causeur der Kaiserin. Es gab unter ihnen Orientalen und Occidentalen, vornehmlich aber Griechen und Syrer. Neben Arria, der vornehmen römischen Dame, die sich mit Galen über Plato unterhielt,[2]) sah man die Syrerin Julia Moesa, die schlaue Intrigantin; in einer Ecke des Salons saßen die beiden Nichten der Kaiserin, selbst bestimmt, dereinst die Stufen des Thrones hinanzusteigen, Julia Soaemias und Julia Mamaea, beide gleich hübsch, doch in verschiedener Weise: sorglose, leichtdenkende Jugend und frühreife, etwas altkluge Weisheit, Cikade und Ameise, im pikanten Kontrast. Septimius Severus hielt es nicht für unter seiner Würde gelegentlich selbst zu erscheinen. Er liebte die schönen Wissenschaften, wenn er Zeit dafür hatte, und war freigebig in seinen Belohnungen gegen die, welche dazu beitrugen, seine Regierung zu verschönern.[3]) Geta besaß eine gewisse Bildung,[4]) und auch Caracalla ließ, wenn es gelang, ihn für einen Augenblick von der germanischen Wachmannschaft loszumachen, seinen phantastischen Geist unter den Poeten und Sophisten, die irgend welche Gunst von ihm erwarteten, leuchten.[5]) Welch eigentümliches Schauspiel bietet doch für den, der es sich von den Höhen der Geschichte herab betrachtet, diese glänzende Versammlung von Glücksrittern und litterarischen Emporkömmlingen, dieser römische Salon, in dem ein Sohn Afrikas auf dem Thron der Caesaren sitzt, und die Enkelin eines syrischen Priesters das Zepter des Geistes führt unter den Nachkommen der Klassiker von Athen und Rom!

In dieser Gesellschaft führen die Sophisten das große Wort. Ihr Geist herrscht dort mit seinem ganzen Reichtum, aber auch mit seinen kleinlichen Schwächen. Dazu haben sie ein sehr lebhaftes Gefühl von ihrer eigenen Wichtigkeit, eine unglaubliche Eitelkeit,

---

[1]) vit. Apollon. I 3.

[2]) Galenus, de Theriaca 2 (edid. Kühn XIV p. 318).

[3]) Dio LXXVI 16; Spart. Sev. 1. 3. 18; Capitolin. Albin. 12; Aurelius Victor, de Caes. XX 2 u. 22; Eutrop. VIII 19; Philostr. vit. sophist. II 25.

[4]) Herod. IV 3; Spart. Geta 5.

[5]) Philostr. vit. soph. II 30; Oppian de venat. I 4.

die sie zuweilen unausstehlich macht. Die einen überschwemmen die Welt mit ihren Statuen; die anderen spreizen sich in dem stolzen Bewußtsein, schöne Männer zu sein oder kostbaren Schmuck zu tragen.[1]) Schon Apulejus macht im vierten Buch seiner Florida folgendes naives Geständnis: „Empedocles macht Verse, Plato Dialoge, Socrates Hymnen, Epicharmes Musik, Xenophon Geschichtsbücher, Xenokrates Satiren, aber ich, Apulejus, tummele mich auf all diesen Gebieten und pflege alle neun Musen mit gleichem Eifer"; [2]) mehr mit gutem Willen als Talent, fügt er glücklicher Weise hinzu.

Freilich that die gute Gesellschaft von damals alles, um ihnen eine zu hohe Meinung von sich selbst beizubringen. Sie wurden mit Gunstbezeugungen überhäuft. Sophisten waren es, die bei den Kaisern die Dienste des Sekretärs versahen,[3]) damit die kaiserlichen Briefe in dem bestmöglichen Stil abgefaßt seien; Sophisten, denen die Erziehung der jungen Leute in Schule und Haus anvertraut wurde. Sie hielten öffentliche Vorträge und man wendete sich an sie als Advokaten; [4]) die Städte gaben ihnen den Auftrag, sie vor dem Richterstuhl des Kaisers zu verteidigen; denn sie waren sicher, keinen besseren Anwalt als ihre Beredsamkeit zu finden.[5]) Als Septimius Severus dem Sophisten Hermokrates, nachdem er ihn gehört hatte, eine beliebige Bitte freistellte, antwortete ihm derselbe: „um was soll ich Dich bitten, was ich nicht bereits besäße? Mein Großvater hat uns Ruhm hinterlassen, Vorrechte aller Art, Pensionen, die Prätexta, den Pontifikat; indessen da mir der Aesculap

---

[1]) Philostr. a. a. O. II 1 (Herodes Atticus), 5 (Alexander von Seleucia), 10 (Hadrian von Tyrus). Apulejus war nach der entgegengesetzten Seite eitel: er rühmte sich damit, sein Aeußeres zu vernachlässigen. Mein Haar, sagt er im Eingang seiner Apologie (ep. 4), steht zu Berge; ist verfilzt wie Werg; man kann es nicht auseinander wirren, so lange ist es her, daß es nicht nur nicht gekämmt, sondern nicht einmal auseinandergewirrt wurde.

[2]) Florid. IV 3, 20.

[3]) Philostr. vit. soph. II 5 (Alexander von Seleucia, Sekretär des Marc Aurel), 24 (Antipater von Hierapolis, Sekretär des Septimius Severus), 33 (Aspasius von Ravenna).

[4]) a. a. O. II 10. 25. 27. 33. (Siehe was Philostratus über sich selbst sagt.)

[5]) a. a. O. II 30.

von Pergamum verordnet hat, weihrauchduftende Rebhühner zu speisen und diese wohlriechende Pflanze bei uns jetzt so selten ist, so möchte ich wohl, daß Du mir für fünfzig Talente Weihrauch schenktest, damit ich für die Götter und für mich sorgen kann".[1])

Die Sophisten prätendierten zugleich Philosophen und Redner zu sein. Sie setzten ihren Ruhm darein, über jede Frage, die man ihnen vorlegte, einen Vortrag halten zu können und ihre Zuhörer sowohl durch geistreiche Gedanken wie glänzende Originalität der Form zu entzücken. Die paar Schriften, die wir von ihnen haben, vornehmlich aber die „Lebensbeschreibungen der Sophisten" von Philostratus, machen es uns möglich, eine ausreichend deutliche Vorstellung von dem Geist zu gewinnen, der in der litterarischen Gesellschaft, deren schönste Zierde sie bildeten, herrschte. In dieser kosmopolitischen Welt, in der man meist griechisch sprach und schrieb, pries man die litterarische Bildung über alles. Philostratus hält es für überflüssig, das Talent des alten Sophisten Prodicus von Keos zu charakterisieren; Xenophon hat ja bereits davon gesprochen, und jedermann unter seinen Zuhörern kennt Xenophons Urteil. Aber er gefällt sich in litterarischen Portraits; er erntet Beifall für einen Vergleich zwischen Isokrates und Demosthenes; er amüsiert die Galerie durch geschickte Einfügung von allerlei auf das Privatleben seiner Helden bezüglichen Anekdoten. Die „Lebensbeschreibungen der Sophisten" sind die „Montagsplaudereien" des dritten Jahrhunderts; Philostratus ist ein Sainte-Beuve, nur weniger fein und mit weniger Sinn für die Geschichte. Der Sophist ist nicht nur litterarischer Chronist; er ist auch Kunstkritiker. Die „Eikones",[2]) von einem anderen Philostratus derselben Zeit,[3]) sind das erste

---

[1]) a. a. O. II 25. Siehe über die Ehrenbezeugungen, mit denen man die Sophisten überhäufte, noch II. 1. 24. 26. (Herakles ist Archiereus der Lyder) 30.

[2]) Beschreibung einer Anzahl von Gemälden aller Gattungen, historischen Bildern, Landschaften, Jagd-, Frucht- und Blumenstücken, Genrebildern u. s. w.

[3]) Siehe über dieses Werk: Bertrand, un critique d'art dans l'antiquité; Bougot, une galerie antique de soixante-quatre tableaux (Uebersetzung und Kommentar, Paris 1881); und zwei Artikel von G. Perrot im Journal des Savants (August und November 1882). — Es giebt vier verschiedene Philostratus. Der Verfasser des „Lebens des Apollonius" ist wahrscheinlich der zweite dem Alter nach. Von ihm sind außerdem die „Lebens-

Beiſpiel der „Salons“, die unſere Kunſtausſtellungen Jahr für Jahr in unſeren Zeitungen und Zeitſchriften zu Tage fördern. Es ſteht außer Zweifel, daß ſie auch Theaterchroniken ſchrieben. Auch an ſchwierigere Vorwürfe wagten ſie ſich: ſie verſuchten ſich in dem ſehr beliebten Genre der hiſtoriſchen Romane, ſo Philoſtratus im Apollonius von Tyana; auch fabrizierten ſie freilich recht kümmerliche Nachbildungen der großen klaſſiſchen Werke, Aeneiden, Iliaden u. ſ. w.[1]) Meiſt aber beſchränkten ſie ſich auf philoſophiſche Plaudereien, geſchriebene oder geſprochene,[2]) auf Feuilletonartikel über Fragen der Archäologie und auf Beſchreibungen der Merkwürdigkeiten in Sitten, Sprache und Glaubensweiſen ihrer Zeit. Dieſe Aufſätze glänzten mehr durch Mannigfaltigkeit als durch Tiefe. Ihre Verfaſſer ſuchten mehr zu gefallen als zu überzeugen, zu intereſſieren als zu belehren. Es waren Schöngeiſter mit fruchtbarer Phantaſie, aber wenig Fond, die meiſt viel geleſen und geſehen hatten, was ihnen dann ermöglichte von allem etwas zu wiſſen und ſich als Encyklopädiſten aufzuſpielen. Serenus Sammonicus beſaß eine Bibliothek von 62000 Bänden.[3]) Diogenes von Laërte und Aelian ſprechen

---

geſchichten der Sophiſten“, die nach dem „Leben des Apollonius“ geſchrieben wurden, da er das letztere Werk als das ſeinige citiert (II 5). Was die „Eikones“ betrifft, ſo ſind ſie wahrſcheinlich vom dritten Philoſtratus, der ungefähr Zeitgenoſſe des zweiten geweſen ſein muß. Vielleicht iſt er derjenige, welcher ſchon in einem Alter von vierundzwanzig Jahren von Caracalla belohnt wurde (vit. soph. II 30). Es ſcheint nicht, daß der Verfaſſer an dieſer Stelle ſich ſelbſt meint, während er am Schluß von § 33 ſicher von ſich ſpricht. Die Heroica (Urteil über die Helden bei Homer) möchten wir dem erſten Philoſtratus zuſchreiben; es iſt dort noch von der Sprache der tönenden Memnonsſäule die Rede; nun hörte aber, wie man weiß, dieſe Säule auf, bei Sonnenaufgang zu tönen, von dem Augenblick an, wo ſie von Septimius Severus bei Gelegenheit ſeiner ägyptiſchen Reiſe repariert worden war (de Ceuleneer a. a. O. p. 129). Es iſt richtig, daß dieſelbe Thatſache mit der richtigen Erklärung in der ſiebenten „Eikon“ erwähnt wird. Uebrigens können wir ihre Ausſagen unterſchiedslos für unſere Gemälde eines Sophiſten anwenden. Sie gehören alle vier in dieſe Kategorie.

[1]) Capitolinus ſagt von dem älteren Gordian: scripsit praeterea quemadmodum Virgilius Aeneidos, Statius Achilleidos et multi alii Iliades (Gordiani tres 3).

[2]) Siehe unter den Werken des Philoſtratus (Didot) das zweite Fragm. der διαλέξεις.

[3]) Duruy a. a. O. VI pg. 94.

in ihren „Philosophengeschichten“ oder ihren Erzählungen über alles und noch einiges andere.

Das Werk des Athenäus über die „Gastmahlssophisten“ giebt uns, denke ich, ein ziemlich treues Bild von dem, was in diesen Sophistenversammlungen vorging. Es ist recht kümmerlich! Um die Tafel herum liegen freilich angesehene Persönlichkeiten: der Gastgeber Larensius, der reiche Kenner des Altertums; Masurius, der Rechtsanwalt; Monus, der Dichter, der Mann, der alles weiß; Zoïlus, der Grammatiker, und Demokrit, der Philosoph; Ulpian von Tyrus und Galen von Pergamum; Aerzte, Künstler, die Spitzen der litterarischen Welt. Worüber aber unterhalten sie sich? Sie sprechen über alles, über das Essen, den Luxus, Feinschmeckerei, Verweichlichung, über die Weine und ihre Wirkungen, die Früchte, die verschiedenen Sorten Brod, die verschiedenen Arten von Mahlzeiten, über religiöse Feste, über die verschiedenen Fische und das Wildpret. Sie zeigen ausgedehnte Kenntnisse, kargen nicht mit Citaten und charakteristischen Einzelheiten über Sitten und Gebräuche der Altvordern; sie sind nicht weniger beschlagen, wenn es sich um Trinkgefäße, um Vergnügungen, um Liebe und Courtisanen handelt, als wenn sie die Schiffe Hierons von Syrakus oder die vom König Antigonus gefeierten „Aphrodisien“ beschreiben. Aber man hört kein Wort über die großen philosophischen, historischen, wissenschaftlichen oder socialen Fragen, die doch wahrlich einen großen Raum in ihren Gedanken hätten beanspruchen müssen. Wir sehen eine glänzende Versammlung von Altertumskundigen, die, was ja nicht schadet, mit Gelehrsamkeit litterarische Interessen verbinden. Sicherlich ist ihre Unterhaltung höchst reizvoll, pikant und geistreich; aber sie nimmt niemals einen höheren Flug. Und doch waren Galen und Ulpian dabei!

In der Umgebung der Julia Domna bewegte sich, wie es scheint, die Unterhaltung manchmal auf einem höheren Niveau. Wie der Gastgeber in den „Deipnosophisten“, verstand sie die Kunst, Fragen zu stellen,[1]) die Hauptkunst der Dame des Hauses, welcher daran gelegen ist, in ihrem Salon eine lebhafte Unterhaltung zu haben. Sie gab die Themata der Gespräche an. Sie schickte dem

[1]) Athen. Deipnos. I 4.

Philostratus das Manuskript des Damis über den Apollonius zu, damit er es durchsehe und ihm eine bessere litterarische Form gebe.[1]) Sie veranlaßt Philiscus, den Thessalier, der in Gesandtschaftsangelegenheiten zum Kaiser nach Rom gekommen war, zum Sprechen.[2]) Sie geht mit ihrem Beispiel voran; sie beschäftigt sich mit Aeschines, dessen Gespräche ihr „gefeilt" erscheinen. Philostratus bittet sie, persönlich die Verteidigung des Gorgias gegen Plutarch zu übernehmen, mit der galanten Bemerkung: „wenn er sich nicht überzeugen läßt, so weißt Du ja bei Deiner Weisheit und Deinem Scharfsinn, welcher Name ihm gebührt; ich weiß es wohl, aber ich sage es nicht."[3])

Man ist preziös in dieser Gesellschaft; man macht Komplimente, welche Philiute hätten eifersüchtig machen können. Einige Gastgeber treiben die Geziertheit aufs Aeußerste, aber man findet es nicht unangenehm. Sehen wir nicht, wie Philostratus, zu dem man immer wieder zurückkehrt als dem treuesten Maler seiner Umgebung, vor Entzücken außer sich gerät über die melodiöse Stimme der Sophisten, die wie eine Nachtigall flöten und selbst diejenigen, welche sie nicht verstehen, durch den Schmelz ihrer Sprache und den Wohllaut ihrer Redeweise bezaubern?[4]) Indessen, was auch immer die Schwächen dieses Kreises von Schöngeistern gewesen sein mögen, man muß ihnen zugeben, daß sie ein offenes Auge für alles haben, keine Vorurteile, Interesse für alles, was neu ist und den Wunsch, Sitten, Gebräuche und Glaubensweisen aller Völker kennen zu lernen. Diese Leute haben schon eine wirklich wissenschaftliche Wißbegier; was ihnen fehlt, ist die Methode, der kritische Sinn, die Ausdauer in der Forschung, und, was freilich sehr wesentlich ist, das Vertrauen auf die eigene Kraft des menschlichen Geistes angesichts großer Aufgaben. Sie haben eine Vorliebe für das Wunderbare und leben im Mirakel wie der Fisch im Wasser. Durch das Disputieren über selbsterfundene Streitfragen und dadurch, daß sie die Rhetorik zum Hauptgegenstand der Erziehung machten, haben sie den Sinn für Wahrheit und Wirklichkeit ver-

[1]) vit. Apollon. I 3.
[2]) vit. sophist. II 30.
[3]) Briefe (Didot) Nr. 73.
[4]) vit. soph. I 8; II 10.

loren, wenn sie sich auch den für die Güter dieser Welt bewahrt haben; eine schlechte Methode hat ihrem Verstand geschadet.

Ihren philosophischen Ansichten nach sind sie alle mehr oder weniger Neupythagoräer; der Geist des Neuplatonismus beginnt, sich in ihnen zu entfalten. In der Religion sind sie Synkretisten. Wir haben schon Gelegenheit gehabt zu zeigen, welche Abneigung ihnen Irreligiosität einflößt. Sie beschäftigen sich viel mit religiösen Dingen: sie sind mit Vorliebe Priester;[1]) sie unterhalten sich über die Götter und über die gottesdienstlichen Bräuche.[2]) Ihr religiöser Eifer erzeugt freilich Widersprüche, die uns in Erstaunen setzen; in ihrem neupythagoräischen Glauben legen sie der Sittenreinheit eine Wichtigkeit bei, die sich mit der leichten und weitherzigen Moral, der sie sonst huldigen, kaum verträgt.[3]) Sie zeigen eine eigentümliche Mischung von Rationalismus und Aberglauben, eine sonderbare Vermischung zwischen einer Religion voll edlen Strebens und der Zügellosigkeit, welche an Gottlosigkeit streift. Schon bei Apulejus findet man neben erbaulichen Hymnen an die Isis die reizende, aber freilich sehr profane Erzählung der Abenteuer von Amor und Psyche. Einer der verschiedenen Philostratus tadelt in den Heroïca den Homer, weil er die Götter zu anthropomorphisch geschildert und allerhand abergläubisches Zeug über die Cyclopen und Circe erfunden habe,[4]) während er selbst vorgiebt, daß seine Urteile über die Helden Homers ihm vom Protesilaus in einer Reihe von Erscheinungen mitgeteilt worden seien.

Philostratus hat uns glücklicher Weise ein Werk hinterlassen, in welchem das religiöse Ideal der Sophisten, welche den litterarischen Hof der Julia Domna bildeten, in der Person des Apollonius von Tyana verkörpert erscheint. Im Gegensatz zu Severus und Caracalla, die, allem Aberglauben und allen Kulten ergeben,

---

[1]) vit. soph. II 1 (Herodes Atticus, Mystagoge in Athen); II 26 (Heraclides Archiereus der Lyder); II 25 (Hermokrates wird mit dem Pontifikat bekleidet) u. s. w.

[2]) Siehe die Deipnosophisten des Athenäus.

[3]) Siehe z. B. die Briefe des Philostratus Nr. 1 ff. (Billetdoux an einen jungen Mann); 19 und 38 (Anträge an eine Kourtisane); 30 (Ehebruch, als verbotene Frucht, ist angenehmer als Heirat). Allerdings sind diese Briefe wohl nur rhetorische Exercitien.

[4]) III 37—43 (Didot).

mit deutlicher Vorliebe freilich für Hercules und Bacchus,[1]) im kaiſerlichem Salon den volksmäßigen, unreflektierten Synkretismus vertreten, der mehr in der Nebeneinanderſtellung der Götter als in ihrer ſyſtematiſchen Vermiſchung beſteht, zeigt uns das „Leben des Apollonius“ den Synkretismus der Gebildeten und führt uns die Viſionen eines nach pythagoräiſchem Muſter reformierten Heidentums vor, wie ſie im Geiſt der ſchönen Syrerin und der litterariſchen Welt, in der ſie den Vorſitz führte, ſpukten. Das Werk überſtieg ihre Kräfte; aber man wird ihnen viel verzeihen ſchon um deswillen, daß ſie es in Angriff genommen haben.

[1]) Dio LXXVI 16; Eckhel D. N. VII p. 170. 171. 185. 205. 228. 231; Mongez, iconographie romaine p. 153. 154. pl. XLVII Nr. 3. 4. Millin monuments inédits I 250. Sie waren die Schutzgötter von Leptis, der Geburtsſtadt des Septimius Severus; als echter Heide ſah er in ihnen darum ſeine beſonderen Götter. Kraft desſelben Grundſatzes ließ er, um dem Albinus zu ſchmeicheln, Münzen zu Ehren des Aeon Moſchus prägen, des phöniciſchen Gottes des Vaterlandes ſeines Nebenbuhlers (de Ceuleneer a. a. O. p. 58).

Kapitel VII.

Die neupythagoräiſche Reformation. Apollonius von Tyana.

1. Das Leben des Apollonius von Philoſtratus.

Iſt „das Leben des Apollonius“ von Philoſtratus Roman oder Geſchichte? Wir ſind verſucht zu antworten: „es iſt ein Evangelium.“ Es wurde geſchrieben auf Befehl der Julia Domna. Einer ihrer Freunde hatte ihr noch unveröffentlichte Memoiren zugeſchickt, in welchen ein Schüler des Apollonius, Damis der Ninivite, die Erinnerungen niedergelegt hatte, welche ihm von den Reiſen und Lehren ſeines pythagoräiſchen Meiſters geblieben waren. Sie hielt ſie der Veröffentlichung in einer mehr litterariſchen Form für würdig und beauftragte Philoſtratus, den beſten Erzähler aus ihrer Umgebung, die Arbeit des ungewandten Niniviten zuzuſtutzen. Der Sophiſt aber begnügte ſich nicht damit, die ihm anvertrauten Memoiren zu überarbeiten. Er verfaßte ein neues, zum Teil ſelbſtſtändiges Werk, bei welchem er noch weitere Nachrichten über den Apollonius benutzte, die er ſelbſt während ſeiner Reiſen geſammelt hatte; außerdem verwendete er die Briefe und Abhandlungen, die ſeinem Helden zugeſchrieben wurden, ſchlug „das Teſtament“ des Apollonius und ältere Werke über denſelben Gegenſtand, wie das Buch des Maximus von Aegaea, nach und hielt ſich mit Vorliebe an das, was den Ruhm ſeines Helden zu erhöhen geeignet war. Er hielt ſich aber nicht mit den vier Büchern des Moeragenes auf, angeblich, weil dieſer Biograph viele Thatſachen nicht gekannt habe, welche auf das Leben des Apollonius erſt das rechte Licht werfen ſollen, mit anderen Worten, weil er wahrſcheinlich der meiſten

Legenden noch keine Erwähnung that, die ſich nach und nach um die geheimnisvolle Perſönlichkeit, die verherrlicht werden ſollte, gebildet hatten.[1])

Trotz der großen Anzahl von Quellen, mit denen Philoſtratus zu imponieren ſucht, iſt ſein Buch nicht eigentlich hiſtoriſch. Es wimmelt von Ungenauigkeiten, phantaſtiſchen Beſchreibungen und von ſelbſtverfaßten Reden und Geſprächen aller Art.[2]) Man iſt ſoweit gegangen, das Vorhandenſein der Memoiren des Damis überhaupt in Abrede zu ſtellen und die Hinweiſungen des Sophiſten auf das Zeugnis eines Gefährten des Apollonius für einen frommen Kunſtgriff auszugeben, der der Erzählung größeres Gewicht verleihen ſollte.[3]) Es bedarf indeſſen dieſer ganz willkürlichen Hypotheſe nicht, um zu erklären, wie eine Lebensbeſchreibung, welche angeblich ſich auf den Bericht eines Augenzeugen ſtützt, ſo wenig hiſtoriſch ſein kann. Es heißt die Zeit, in der das „Leben des Apollonius" geſchrieben wurde, und den Verfaſſer ſchlecht kennen, wenn man meint, er habe daran gedacht, eine wirkliche geſchichtliche Darſtellung zu geben. In dem Jahrhundert, welches den chriſtlichen Gnoſtikern oder den neuplatoniſchen Philoſophen ihre Märchen eingab, in der Geſellſchaft, in welcher die neupythagoräiſchen Pſeudotraditionen und die Allegorien der Myſterien in Blüte ſtanden, legte man einer Erzählung um ſo größeren Wert bei, je mehr ſie ſich von der Alltagswahrheit entfernte, um allein der Verdeutlichung einer

---

[1]) vit. Apollon. (edid. Teubner Lpzg. 1870 I 2. 3. Vgl. I 19; III 41; VIII 29. Eine deutſche Ueberſetzung hat Jakobs Stuttg. 1829 geliefert.

[2]) Die Richtigkeit dieſer Behauptung ergiebt ſich zwingend aus dem Ganzen des „Lebens". Einige Beiſpiele: I 25 (Beſchreibung Babylons wie in ſeiner Glanzperiode); das ganze dritte Buch (phantaſtiſche Beſchreibung Indiens und der Brahmanen); Buch VI (Beſchreibung der Gymnoſophiſten) u. ſ. w. Vgl. übrigens die ſchlagenden Nachweiſe bei Baur, Apollonius von Tyana und Chriſtus (Tüb. Theol. Ztſchr. 1832); wieder herausgegeben in: Drei Abhandlungen zur Geſchichte der alten Philoſophie und ihres Verhältniſſes zum Chriſtentum p. 109 ff.

[3]) Baur a. a. O. p. 111; Zeller (Philoſ. der Griech. III 2 pg. 151 Anmkg. 3. Aufl.) nimmt an, daß die Memoiren des Damis, bevor ſie dem Philoſtratus übergeben wurden, bereits von einem anderen, vielleicht jenem Freunde der Julia Domna, überarbeitet worden ſeien. Dieſe Hypotheſe ſcheint uns überflüſſig.

Idee zu dienen. Und der Sophiſt, der eine ſchöne Diktion liebte, hielt die Geſchichte für um ſo wahrer, je mehr ſie ſich ſeinen Ideen anpaßte, und je mehr ſie durch ihre wunderbaren Einzelheiten ihm als rhetoriſcher Vorwurf dienen konnte. Damis wird uns, ſo oft er in dem Werk vorkommt, als ein braver aber beſchränkter Mann vorgeſtellt. Gerade wie die Apoſtel des vierten Evangeliums, verſteht auch er ſeinen Herrn nicht. War er wirklich der Reiſebegleiter des Apollonius oder war er nur ſein geiſtiger Jünger, der ſpäter ohne Kritik die Erzählungen über den Philoſophen zuſammenſtoppelte, um ſie als ſeine perſönliche Erinnerungen auszugeben? Wir haben kein Mittel, dieſe Frage zu löſen. In dem einen, wie dem anderen Falle konnte er alle möglichen Wundergeſchichten von Apollonius erzählen, ob er ſie nun erlebt hatte oder nicht, gerade wie die braven Leute, welche in gutem Glauben von den Wundern berichten, die ſie oder ihre Freunde und Bekannten in Lourdes geſehen haben wollen. Aber, hätte er ſie auch nicht erzählt, Philoſtratus würde das wenig gekümmert haben; er beſaß die reiche Sammlung der von ihm ſelbſt zuſammengeſuchten Ueberlieferungen und das Talent, die, welche ihm andere zur Verfügung ſtellten, auszuſchmücken. Die ſo umgewandelte Geſchichte mußte infolgedeſſen nur noch ſchöner und wahrer werden, da ſie noch mehr ihrem Zwecke, der Verherrlichung des Apollonius, entſprach.[1])

Man muß alſo die wichtige Mitte halten zwiſchen denen, welche in dem „Leben des Apollonius“ nichts als einen faſt ganz von Philoſtratus erfundenen Roman ſehen, und denen, welche dem Urbild aus dem erſten Jahrhundert alle die Eigenſchaften des von dem glänzenden Sophiſten des dritten Jahrhunderts idealiſierten Helden zuſchreiben. Es kann nicht beſtritten werden, daß es einen pythagoräiſchen Philoſophen Namens Apollonius im erſten Jahrhundert unſerer Zeitrechnung gegeben hat; daß dieſer Philoſoph

---

[1]) vit. Apoll. I 3: „möge dieſe Schrift dem Manne, von dem ſie handelt, Ehre und den Wißbegierigen Nutzen bringen! Gewiß werden ſie daraus erfahren, was ſie noch nicht wiſſen“. Vgl. I 2: „obwohl Apollonius weder in ſehr alter, noch in ganz neuer Zeit lebte, iſt er den Menſchen noch nicht hinlänglich von ſeiten der wahren Weisheit bekannt, die er mit philoſophiſchem Ernſt und geſundem Sinne betrieb“. Philoſtratus iſt es, der dem Apollonius endlich zu gebührendem Anſehen verhilft.

zu Tyana in Cappadocien geboren wurde[1]) und daß er durch seine Lebensweise, seine Wunderthaten und durch seine sowohl volksmäßigen als hohen religiösen Lehren einen großen Eindruck auf die Menge hervorbrachte.[2]) Die Ueberlieferung ist hierüber einig: wenn man nicht annehmen will, daß ihr etwas Wahres zu Grunde liegt, so giebt es überhaupt keine Geschichte. Dieser Philosoph machte Reisen, wahrscheinlich nach dem Orient, vielleicht nach Indien; er verfaßte einige Bücher, u. A. ein „Leben des Pythagoras",[3]) einen Aufsatz über die Opfer, einen anderen über die Weissagungen der Gestirne,[4]) Briefe,[5]) ein Testament;[6]) er widmete sich der Evangelisierung seiner Zeitgenossen und war sicherlich die Zielscheibe der kleinlichen Bosheiten Kaiser Domitians.[7]) Das scheinen doch lauter Thatsachen zu sein, welche die anspruchsvollste Kritik nicht aus der Welt schaffen kann. Eine genaue Analyse der Quellen über Apollonius würde es vielleicht möglich machen, noch andere, weniger allgemeine, hinzuzufügen;[8]) aber dies mag zum Beweise dafür genügen, daß Philostratus, wenn er auch keine Geschichte schrieb, doch den Vorwurf seines Gemäldes nicht frei erfunden hat. Er hat sich darauf beschränkt, die Personen zu gruppieren und die Farben zu mischen, wie es der Zweck, den er dabei verfolgte, verlangte. Für uns aber kommt es weit weniger

[1]) Alle Schriftsteller nennen ihn Tyanäer. Vgl. Dio LXXVII 18; Vopisc. Aurel. 24.

[2]) Orig. c. Cels. VI 41.

[3]) Suidas (s. v. Apollonius); Porphyr. vit. Pyth. 2.

[4]) vit. Apoll. III 41.

[5]) Die Echtheit der uns erhaltenen Sammlung ist sehr zweifelhaft (Chassang, vie d'Apoll., Erläuterungen p. 481); es steht aber fest, daß Philostratus Briefe des Apollonius kannte (vgl. vit. Apoll. I 2; III 51; IV 5, 22, 26, 27, 46; V 2, 39, 41; VI 29; VII 31 und 42.

[6]) vit. Apoll. I 3.

[7]) Dio LXXVII 18.

[8]) Siehe zur Ermittlung der wirklichen Geschichte des Apollonius nach den Schriften des Philostratus außer den schon angeführten Werken von Baur und Zeller noch: Ed. Müller, war Apollonius von Tyana ein Weiser oder ein Betrüger oder ein Schwärmer und Fanatiker? Eine kulturhistorische Untersuchung (J. Max, Breslau 1861); Th. Keim, Rom und das Christentum (nach dem Tode des Verfassers herausgegeben von H. Ziegler, Berlin 1881) p. 59 ff. Der letztere mißt dem Werke des Philostratus weit mehr historischen Wert bei.

darauf an zu wissen, was Apollonius in Wirklichkeit war als zu erfahren, mit welchen Augen Philostratus ihn ansah.

Apollonius stammt aus Tyana. Die Einwohner des Landes geben ihn für einen Sohn des Zeus aus, Philostratus indessen weist diese Sage zurück und begnügt sich mit der Behauptung, daß er unter ungewöhnlichen Umständen zur Welt gekommen sei, nachdem seine Mutter im Traum erfahren hatte, daß sie den Gott Proteus in Person im Schooße trage.[1]) Wie natürlich, sagt sein Biograph, dessen Erzählung wir kurz wiedergeben, war das Kind wunderschön und zeigte schon frühzeitig Kraft des Gedächtnisses und Stärke des Nachdenkens. Mit vierzehn Jahren begann er das Studium der Philosophie, zuerst in Tarsus, dann in Aegaea, bei dem Phönicier Euthydemus und bei einem heruntergekommenen Pythagoräer, Namens Euxenus. Die Mangelhaftigkeit des Lehrers ward nur ein Stachel mehr für einen solchen Schüler. Mit sechzehn Jahren ergriff er bereits die Lebensweise des Pythagoras;[2]) er wurde ein ständiger Gast im Tempel des Aesculap zu Aegaea und der bevorzugte Zeuge des Gottes.[3]) Beim Tode seines Vaters verzichtet er auf sein Vermögen zu Gunsten von weniger gut gestellter Verwandten und macht einem älteren Bruder, den er auf diese Weise auf den Weg der Tugend zurückbringt, große Geschenke.[4]) Fünf Jahre bringt er, Schweigen beobachtend, in Pamphylien und Cilicien zu: selbst sein Schweigen aber ist beredt, denn sein bloßer Anblick genügt, aufgeregte Volksmassen zur Ordnung zurückzuführen.[5]) Damit schließt sozusagen seine erste Bildungsperiode. Er hat alles gelernt, was Griechenland und die traditionelle Philosophie ihn lehren können. Von nun ab sucht er in der Ferne, bei den Barbaren und in geheimnisvollen Gegenden die sehnlichst erwünschte höhere Weisheit zu erlangen.

Deshalb geht er in den Orient. Nach kurzem Aufenthalt in Antiochien besucht er Ninive, wo er Damis, der sein treuester

[1]) I 4—6.
[2]) I 7.
[3]) I 8.
[4]) I 13.
[5]) I 14. 15.

Schüler werden ſollte, kennen lernt, gelangt nach Babylon, unterredet ſich mit den Magiern und erfreut ſich der Gunſt des Königs Vardanes zwanzig Monate lang.[1]) Von Babylon begiebt er ſich durch den Kaukaſus nach Indien, beſucht den König Phraotes[2]) und gelangt endlich zu dem heiligen Hügel, auf dem die weiſen Brahmanen wohnen, umgeben von einer Wolke, die ſie nach Gutdünken dichter und dünner geſtalten können, jenachdem ſie ſichtbar oder unſichtbar zu ſein wünſchen.[3]) Apollonius bringt vier ganze Monate mit ihnen zu, ihre Macht über die Elemente bewundernd und an ihrer Weisheit Teil gewinnend.[4]) Damit iſt das Ziel ſeiner Reiſe erreicht; er kennt die beſten Philoſophen und iſt nun vollkommen vorbereitet auf den Apoſtelberuf, den er unter ſeinen griechiſchen und römiſchen Zeitgenoſſen zu erfüllen hat. Er kehrt zu Schiff zurück, fährt den Euphrat hinauf, berührt zum zweiten Male Babylon, ohne ſich dort aufzuhalten, läßt Antiochien links liegen und kommt nach einem Beſuch im Heiligtum der Venus zu Paphos in Jonien wieder an.[5])

Wo er erſcheint, iſt ſein Ruf ihm vorausgegangen. Er richtet ſtrafende Ermahnungen an einzelne und an Städte, vollbringt erſtaunliche Wunderthaten, macht Unrecht wieder gut und ſtellt entartete Bräuche in alter Reinheit her. Nachdem er Griechenland durchwandert hat, kommt er unter der Regierung Neros nach Rom, verläßt die Stadt, aus der die Philoſophen verbannt ſind, um den Weſten Europas zu beſuchen,[6]) und ſetzt nach Afrika über; nach einem zweiten Aufenthalt in Griechenland begiebt er ſich ſodann nach Aegypten, wo er den Veſpaſian beredet, die Krone anzunehmen.[7]) Die Nähe Aethiopiens lädt ihn ein, einen Abſtecher nach Süden, in das Land der Gymnoſophiſten, der Rivalen der Brahmanen, zu machen, die, obwohl weniger weiſe, nicht weniger berühmt und nicht weniger myſteriös ſind.[8]) Bei ſeiner Rückkehr

[1]) I 16—41.
[2]) Buch II.
[3]) III 13.
[4]) III 16—50.
[5]) III 50—58.
[6]) Buch IV.
[7]) Buch V.
[8]) VI 1—28.

nach Alexandrien wird er von Titus gerufen, der, bevor er die Last der Krone übernimmt, seinen Rat einholen will.[1])

Nun ist er auf dem Höhepunkt seines Ruhmes! Er setzt sein Wanderleben fort; aber von nun ab sind seine Reisen weniger lang und führen ihn nicht über die Grenzen des Reiches hinaus.[2]) Aber der Ruf seines Namens und die Unabhängigkeit, die er den Tyrannen gegenüber an den Tag legte, mußten ihm den Haß Domitians, des erbitterten Feindes aller Philosophen, zuziehen. Von seinem Nebenbuhler Euphrates angezeigt, weil er den Smyrnäern die bevorstehende Thronbesteigung Nervas geweissagt habe, wird er vor den Richterstuhl des Kaisers citiert. Seine Freunde raten ihm, nicht hinzugehen, um dem sicheren Tode zu entgehen. Er achtet nicht auf ihre Bitten, tritt dem Ungeheuer gegenüber, und der Ausgang des Prozesses rechtfertigt seine Kühnheit: denn nach kurzer Haft, die er dazu benutzt, seine Mitgefangenen zu unterrichten, wird er vom Kaiser auf freien Fuß gesetzt. Uebrigens, wie hätte der Fürst einem Manne beikommen sollen, der im Augenblick, wo seine Freisprechung verkündigt wurde, vom Tribunal verschwand und nach Dikaearchia am Golf von Neapel entrückt wurde! Es lag auf der Hand, daß man ihn nur greifen konnte, wenn er selbst es wollte.[3]) Domitian giebt denn auch jede weitere Verfolgung auf. Der göttliche Weise hat den Tyrannen besiegt.

Es war dem Apollonius vorbehalten, lange genug zu leben, um die Tyrannei enden und die Weisheit in der Person seines Freundes Nerva den Thron besteigen zu sehen. In Ephesus, wo er in Gegenwart von vielem Volk seine Unterredungen abhält, kündigt er die Ermordung Domitians durch Stephanus, einen Freigelassenen des Clemens, in demselben Augenblick an, wo der Kaiser unter den Dolchstößen der Verschworenen sein Leben aushauchte.[4]) Nun kann er sterben. Freilich Nerva wünscht seinen Beistand; aber die Zeit, wo er die Erde verlassen soll, ist herangekommen; zählt er doch achtzig oder nach anderen Berichten hundert Jahre

[1]) VI 28—34.

[2]) VI 35. Sie bei Duruy a. a. O. V 220—230 die Beweise für die Leichtigkeit der Reisen im römischen Reise.

[3]) Buch VII und VIII 1—10.

[4]) VIII 25. 26 vgl. Dio LXVII am Schluß.

und mehr. Um ruhig zu ſterben, entfernt er den Damis und verſchwindet auf geheimnisvolle Weiſe, ohne daß Jemand ihn geſehen hätte. Man weiß nicht einmal, ob er die Erde in Epheſus, in Lindus oder in Creta verließ. Aber ſelbſt nach ſeinem Tode verbreitet er noch die wahre Weisheit, indem er einem Jüngling im Traum erſcheint, um ihn von der Unſterblichkeit der Seele zu überzeugen.[1])

Das iſt der Stramin, auf welchem Philoſtratus die Umriſſe ſeiner Religionsphiloſophie entworfen und auf dem er alle Blumen ſeiner ſophiſtiſchen Einbildungskraft geſtickt hat. Die apologetiſchen Abſichten des Verfaſſers durchziehen das ganze Buch. Man ſoll nur nicht glauben, daß ſein Held ein Magier war, und daß alle die Wunderthaten, von denen die Erzählung voll iſt, von einem gewandten Schwarzkünſtler herrühren.[2]) Es gab freilich kluge Köpfe, die ſo urteilten.[3]) Solchen läſterlichen Reden mußte ein für allemal durch den Nachweis vorgebeugt werden, daß Apollonius ſeine höhere Macht nur der Reinheit ſeiner Seele verdanke. Die Magier bilden ſich ein, das Schickſal durch Opfer beſtimmen zu können, indem ſie den Geiſtern Gewalt anthun oder Zauberſprüche und Beſchwörungen anwenden. Apollonius dagegen erhebt nicht den Anſpruch, die Beſchlüſſe des Schickſals irgendwie ändern zu können. Seine ganze Macht kommt einzig und allein daher, daß er dank der vollkommenen Reinheit ſeiner Seele die Zukunft beſſer kennt als die anderen Menſchen und daß er in den Naturerſcheinungen den Willen der Götter zu leſen verſteht.

So macht Apollonius ſchon in ſeiner Jugend den Prieſtern des Aesculap die Unwürdigkeit eines reichen Siciliers kund, welcher ſich durch prächtige Opfer den Gott günſtig ſtimmen wollte.[4]) In Epheſus beſchwichtigt er die Peſt dadurch, daß er einen alten Bettler ſteinigen läßt: der Bettler iſt nämlich niemand anderes als ein verkleideter Dämon, in welchem die Plage verkörpert erſcheint. Apollonius hat ſich bei dieſer Gelegenheit keines Kunſtgriffes bedient; er hat nur aus der höheren Weisheit, die in ihm wohnt, und dem

[1]) VIII 26 ff. bis zum Schluß.
[2]) I 2; V 12; VII 39; VIII 7.
[3]) Dio LXXVII 18; Lucian. Pseudom. 5.
[4]) I 10.

göttlichen Beiſtand, den ſie ihm ſichert, Nutzen gezogen.[1]) An den Ufern des Helleſponts beſchwichtigt er ein Erdbeben: zuerſt jagt er die Schwindler fort, die das Unheil mit Gold beſchwören wollen; er erkundigt ſich nach den Urſachen des Zornes der Götter und macht bekannt, mit welchen Opfern man ſie beſänftigen könne.[2]) In Leucas verläßt er das ſyracuſiſche Schiff, das ihn nach Achaia bringen ſollte, weil er weiß, daß es Schiffbruch leiden wird, bevor es an den Ort ſeiner Beſtimmung gelangt.[3]) In Alexandrien erkennt er in einer Schaar zum Tode Verurteilter ſofort einen Unſchuldigen.[4]) In Epheſus weiß er die Stunde, in welcher Domitian zu Rom ermordet wird. Wozu noch mehr Beiſpiele? Sagt er ſelbſt doch dem Damis und dem Philoſophen Demetrius: „ich weiß mehr als die meiſten Menſchen; denn ich weiß alles.“[5])

Indeſſen, es handelt ſich bei Apollonius um mehr als das bloße Vorherwiſſen von Dingen, die anderen Menſchen verborgen ſind. Er beſitzt wirkliche Macht über die Natur und die Elemente; er vollbringt Mirakel. Nicht nur ſpricht er alle Sprachen, ohne ſie gelernt zu haben;[6]) er treibt Dämonen aus;[7]) er wird plötzlich auf weite Entfernungen entrückt;[8]) er unterhält ſich mit den Schatten der Heroen;[9]) er entledigt ſich ſeiner Ketten im Gefängnis durch den bloßen Zauber ſeines Willens;[10]) er ruft ein für tot gehaltenes Mädchen ins Leben zurück.[11])

Hier ſcheint kein Zweifel möglich. Wenn Apollonius kein Magier iſt, ſo iſt er ein Gott: denn nur ein Gott kann ſolche Wunder vollbringen. Doch nein; das iſt die Meinung des Philoſtratus nicht. Sein Held iſt allerdings mehr als gewöhnliche Menſchenkinder; ſeine Natur iſt vom Göttlichen ſo durchdrungen,

[1]) IV 10 vgl. VIII 7.
[2]) VI 41.
[3]) V 18.
[4]) V 24.
[5]) VII 14.
[6]) I 19.
[7]) IV 10. 20.
[8]) IV 10; VIII 12.
[9]) IV 11.
[10]) VII 38.
[11]) IV 45.

daß ſeine Bewunderer ihn für einen Gott gehalten haben;[1]) aber er ſelbſt erklärt beſtimmt, daß ſie ſich im Irrtum befinden.[2]) Apollonius handelt gemäß den Eingebungen der Götter; ſie erſcheinen ihm im Traum; er kennt ihre Gedanken; er lebt mit ihnen in beſtändigem Verkehr; er iſt ihr Bevollmächtigter, der den Auftrag hat, über die Geſetze der ſittlichen Welt zu wachen; aber er iſt nicht ſelber Gott: er iſt ein göttlicher Menſch.[3]) Die Einwohner von Cappadocien halten ihn für einen Sohn des Zeus; er ſelbſt ſagt von ſich, daß er nur der Sohn des Apollonius ſei.[4]) Er hat augenfälliger als irgend ein anderer die Verwandtſchaft zwiſchen Menſch und Gottheit nachgewieſen. Seine außerordentliche Natur, die völlige Reinheit ſeiner Seele ſetzt ihn in den Stand, den Willen der Götter vollkommen zu verſtehen; die Gemeinſchaft mit ihnen verleiht ihm zugleich ihre Macht.[5]) Er iſt ſomit die vollkommenſte Perſonifikation des geiſtigen Adels, zu dem die Menſchheit aufſteigen kann; er iſt der ideale Weiſe.[6]) Nichts kennzeichnet beſſer den eigentümlichen Geiſteszuſtand der Synkretiſten wie Philoſtratus als dieſe Verſuche, das Wunderbare vernünftig zu machen und ihr philoſophiſches und religiöſes Ideal in einer Geſtalt der Vergangenheit zu verwirklichen.

Durch alle phantaſtiſchen Wundergeſchichten hindurch, die gleichſam die Illuſtrationen des Buches ſind, ſtrahlt dieſes Bild des göttlichen Menſchen im ganzen Glanze ſeiner Schönheit. Wir ſehen ihn in Linnen gekleidet, die langen Haare auf die Schulter niederfallend, mit bloßen Füßen, wie es die pythagoräiſche Lebensweiſe vorſchrieb.[7]) Der Philoſoph von Samos iſt in der That

---

[1]) IV 31; vgl. III 50; VII 38; VIII 5.

[2]) Siehe die Darlegung der Anſicht des Philoſtratus über dieſen Punkt in der Verteidigungsrede, die er dem Apollonius zuſchreibt: VIII 7.

[3]) Siehe noch I. 4. 18. 23; III 18; IV 40; VI 11; VIII 5. 12. 13; und beſonders VIII 7. — Auch Sokrates wird ſo genannt VI 19 (Schluß). Die Brahmanen vollbringen nicht weniger übernatürliche Dinge als Apollonius. Trotzdem ſind ſie keine Götter. Vgl. III 38. 39; VII 32.

[4]) I 6.

[5]) VIII 12.

[6]) Siehe den letzten Ratſchlag, den Apollonius dem Damis erteilt: „auch wenn du für dich philoſophierſt, habe mich ſtets vor Augen“ (VIII 28 Schluß).

[7]) I 7. 8; VIII 7. 29.

der verehrte Meiſter, dem er ſich anſchließt, aber freilich um über ihn hinauszugehen.[1]) Seine Nahrung iſt ausſchließlich Pflanzenkoſt; nichts was Leben gehabt hat kommt mit ſeinem Körper in Berührung. Er enthält ſich des Weines, beobachtet ſtrengſte Keuſchheit,[2]) weiſt aber die grobe Askeſe der Cyniker ab, für welche Kunſt und Geſchmacksbildung eine Quelle der Sünde ſind. Er ſchweigt mit Vorliebe; ſpricht er aber, ſo geſchieht es nicht aus Vergnügen am Plaudern, ſondern um ſeine Zuhörer zu belehren, und dann gewinnen ſeine einfachen und natürlichen Worte ihm ſofort alle Herzen. Von treuen und begeiſterten Anhängern umgeben,[3]) zieht er von Stadt zu Stadt, überallhin, wo es gilt, Gutes zu thun, gute Ratſchläge zu geben, die Wahrheit zu verbreiten oder Unheil zu beſchwören. Er hält keine langen metaphyſiſchen Reden über das Weſen Gottes oder die Schöpfung der Welt. Die Zahlenſymbolik, der die Pythagoräer ſolchen Wert beilegen, läßt ihn kalt, und die Seelenwanderung, an die er feſt glaubt, nimmt doch nur einen kleinen Raum in ſeinen Reden und Geſprächen ein.[4]) Er ſtellt poſitive Sätze auf und verteidigt ſie; er ſpricht als Autorität; er iſt ſich bewußt, eine religiöſe Miſſion zu erfüllen.[5])

Gewiß will er die Menſchen belehren; aber es kommt ihm noch mehr darauf an ſie zu erbauen.[6]) Tempel wieder zu Anſehen bringen,[7]) Unrecht gut machen,[8]) abergläubiſche oder unreine Gebräuche läutern,[9]) den religiöſen Schwindel bekämpfen,[10]) Un-

---

[1]) I 2. 32; III 26; IV 40; VI 5. 11; VIII 7.

[2]) I 8. 13; II 7; VIII 7 und beſonders VI 11. Vgl. Philostr. vit. sophist. II 5.

[3]) I 18. 19; V 21; VII 13; VIII 21.

[4]) Philoſtratus legt ſeine Ideen über Gott und Welt den Brahmanen in den Mund: III 34 ff.; vgl. III 19—25 u. 30; V 42; VI 21.

[5]) I 17. Vgl. die ſchöne Stelle V 30 Schluß.

[6]) Die Wirkung der Unterredungen des Apollonius iſt faſt ſtets die, welche nach Philoſtratus der König von Babylon empfand: „als während ſeiner Anweſenheit der König krank wurde, ſprach er ſo vieles und Göttliches über die Seele, daß der König ſich neugeſtärkt fühlte“ (I 38 Schluß); vgl. IV 41).

[7]) I 2.

[8]) IV 21. 22.

[9]) I 16. 31; III 58; IV 17. 24; V 25.

[10]) VI 41.

billigkeit an den Tag bringen und das Recht verteidigen,[1]) die sittlichen Schäden der Einzelnen und der Gesellschaft heilen,[2]) und ganz besonders die Seelen zur Reinheit führen:[3]) das ist die heilige Aufgabe, der er sich gewidmet hat. Denn es giebt keine wirkliche Wissenschaft, keine Freiheit, kein Glück, keine Frömmigkeit, keine Kenntnis der Zukunft, keine Macht über die Natur, ohne Reinheit der Gesinnung und dementsprechendes Verhalten. Die Bedingungen der Erkenntnis und des Heils sind sittlicher Art. Apollonius selbst ist dafür der lebendige Beweis: „Ich habe," sagt er in seiner Verteidigungsrede, „in großem Ansehen bei allen gestanden, die aus irgend einem Grunde meiner bedurften. Das aber, was sie bedurften, war von folgender Art: von Krankheit befreit zu werden, wenn sie krank waren; die Weihen und Opfer mit größerer Heiligung zu begehen; Uebermut auszurotten; den Gesetzen Kraft zu verleihen. Mein Lohn dafür aber war, daß sie besser und glücklicher würden, als sie gewesen waren. Dir aber — und damit wendet er sich an den Kaiser — erwies ich dadurch einen Dienst. Denn so wie die Hirten der Rinder dadurch, daß sie Zucht unter ihnen halten, den Eigentümern derselben nützlich sind, und die Hüter der Schafe diese zum Vorteil ihrer Besitzer nähren; wie die Zeidler die Bienen von Krankheiten befreien, damit der Schwarm seinem Herrn nicht verloren gehe: so habe auch ich die politischen Gebrechen der Städte für dich gehoben."[4])

Sein Geist kennt keine Beschränkung. Obwohl von ganzem Herzen Anhänger der glorreichen griechischen Kultur,[5]) erkennt er trotzdem das Gute bei den Barbaren an. Ein Vorläufer Rousseaus, liebt er es, sie sich fast wie im Zustand der Unschuld vorzustellen, unberührt von einer socialen Organisation voller Laster. Er nimmt keinen Anstand zu erklären, daß sie besser als die Griechen die ursprüngliche Frömmigkeit gewahrt haben,[6]) die Ueberlieferungen jener

[1]) VI 21. 22.

[2]) VII 22 ff.; IV 1. 4 und das ganze vierte Buch.

[3]) II 5 (Schluß); III 5 (Schluß); VI 5.

[4]) VIII 7 (Jakobs).

[5]) I 7: Apollonius tritt als Wohlthäter und Reformator auf, wo er auch hinkommen mag; aber er geht in die Fremde, um seine Weisheit zu vermehren, während er seine apostolische Mission im römischen Reich verfolgt.

[6]) I 18; III 16; IV 40; VII 19.

hohen Weisheit, die Pythagoras ihnen entlehnt hat und die die Brahmanen in sorgfältigem Gewahrsam halten.[1]) Sein Patriotismus ist nicht exklusiv und seine Religion nicht intolerant. Alle religiösen Ueberlieferungen scheinen ihm wertvoll,[2]) mit Ausnahme vielleicht des Tierdienstes der Aegypter, der ihm unverhohlene Abneigung einflößt.[3]) Auch veranlaßt er die Städte nicht, ihrer überlieferten Gottesdienste zu verlassen; im Gegenteil, er bemüht sich in Abgang gekommene oder entartete religiöse Bräuche in alter Reinheit wieder herzustellen.[4]) Denn wenn es auch lächerlich ist, alle von den Dichtern auf Rechnung der Götter erfundenen Fabeln wörtlich zu nehmen, so wäre es doch ebenso sinnlos, die Bräuche zu ändern, welche die Götter selbst vor Zeiten eingerichtet haben.[5]) Aber gleichzeitig ruft er den Menschen ins Gedächtnis, daß ihr Gottesdienst, um wohlgefällig zu sein, Ausdruck reinster, religiöser Gesinnung und wahrer Frömmigkeit sein muß.[6]) Alle Götter der Tradition mögen angebetet werden; denn es giebt eine große Zahl Götter, welche die einzelnen Teile der Welt lenken und sich in den verschiedenen Aeußerungen der Natur zu erkennen geben. Sie sind gerecht und gut, und die Verehrung, die man ihnen zollt, thut der Anbetung des höchsten Gottes, der die Welt geschaffen und eingerichtet hat, keinen Eintrag.[7])

Dieser höchste Gott offenbart sich den frommen Menschen als ein Gott des Lichtes und der Reinheit. Seine deutlichste sinnenfällige Kundgebung ist die Sonne. Auch der göttliche Apollonius verfehlt nicht, der Sonne seine Huldigungen darzubringen, welches auch im Uebrigen die Ceremonien sein mögen, an denen er zu Ehren anderer Götter teilgenommen hat. Am frühen Morgen gelten seine ersten Huldigungen der Sonne;[8]) jeden Tag um die

---

[1]) VIII 7.
[2]) IV 19. 24. 40; VI 3 Schluß.
[3]) VI 19.
[4]) I 16. 24.
[5]) V 14; VI 40.
[6]) I 10.
[7]) III 35; IV 40; VII 9; VIII 7.
[8]) I 16; II 38; VI 10. Das war eine alte pythagoräische Sitte. Vgl. Zeller, Phil. der Griech. III p. 155 N. 1.

Mittagsſtunde richtet er ſein Gebet an das ſtrahlende Geſtirn,[1]) und noch abends vor dem Schlafengehen betet er es an.[2]) Keine Beſchäftigung, keine Gefahr, kein Vergnügen machen ihn dieſen religiöſen Pflichten je untreu; er unterbricht eine eilige Reiſe, um ſie zu erfüllen, und noch in dem Gefängnis, in das ihn Domitian geworfen hat, beobachtet er ſie.[3]) Dieſer Gott will keine materiellen Opfer; er verabſcheut die blutigen;[4]) dürfen doch ſelbſt ſeine Anbeter nichts berühren, was gelebt hat. Wie der Jahve des hebräiſchen Propheten, hat er kein Gefallen am Blut der Farren, Lämmer und Böcke;[5]) er will keine andere Huldigung als Reinheit und Gerechtigkeit. Nur der Geiſt iſt rein genug, um ihm zu opfern.[6])

Wie der Gott, ſo das Gebet. Wenn Apollonius zum Altar tritt, bittet er die Götter, „daß Gerechtigkeit herrſche, die Geſetze nicht verletzt werden, die Weiſen arm, die anderen aber reich ſeien, doch auf ehrliche Weiſe.“[7]) Man meint ein ſchwaches Echo des Herrngebetes zu vernehmen: „Dein Reich komme; Dein Wille geſchehe, erlöſe uns von dem Uebel“; aber man vermißt freilich die chriſtliche Demut. Denn als echter Heide fordert er von den Göttern, was ihm gebührt:[8]) die Erhörung der Bitte giebt den Grad der Gerechtigkeit des Gläubigen an. Es iſt nicht hier, wo mehr Freude im Himmel herrſcht über einen reuigen Sünder als über neun und neunzig Gerechte.

Wie der Gott, ſo die Moral. Die gerechten und reinen Götter verlangen gerechte und reine Anbeter, die den verderblichen Einfluß der Materie nicht mehr kennen. Seine ganze Thätigkeit iſt die lebendige Illuſtration dieſes Grundſatzes. Er in erſter Linie führt das geiſtige Leben, welches er den anderen predigt. Gerechtigkeit und Menſchenliebe, ſo könnte ſein Wahlſpruch lauten. Und dieſe Gerechtigkeit ſoll nicht eine rein äußerliche ſein; ſie beſteht nicht in

---

[1]) VII 10; vgl. die entſprechenden Gewohnheiten der Brahmanen III 14. 15.
[2]) VIII 13.
[3]) VII 10. 31.
[4]) VIII 7. Vgl. den 26. der dem Apollonius zugeſchriebenen Briefe.
[5]) Jes. I 11. Vgl. vit. Apoll. I 31; V 25.
[6]) Siehe das Bruchſtück des Aufſatzes des Apollonius über die Opfer, aus Porphyrius citiert bei Euseb. praep. evang. IV 13 (Teubner I p. 177).
[7]) IV 40 vgl. andere Beiſpiele von Gebeten I 31. 34.
[8]) ebenda; vgl. I 11.

der bloßen Enthaltung vom Böſen; ſie muß wahr und innig ſein, um den verborgenen Zeugen, dem nichts entgeht, zu befriedigen, das Gewiſſen, den Freund der Unſchuldigen, das ſtrafend den Schuldigen verfolgt und ihn der Ruhe beraubt.[1]) Und die Menſchenliebe, ſie ſoll nicht nur in der Theorie beſtehen;[2]) ſie ſoll ſich in raſcher That erweiſen;[3]) ſie iſt demokratiſch, ſie richtet ſich an den Sklaven, ſorgt für das Wohl des Volkes und tritt mutig den geſellſchaftlichen Mächten gegenüber.[4]) Sie iſt uneigennützig;[5]) denn kein politiſcher Ehrgeiz iſt ihre Triebfeder; im Gegenteil Apollonius zeigt einen außerordentlichen Widerwillen gegen die Geſchäfte des öffentlichen Lebens.[6]) Sie iſt friedfertig, ja ſie treibt ihn dazu an, den Vorſchlag zu machen, lieber den barbariſchen Eindringlingen den Frieden abzukaufen als auf den Schlachtfeldern Blut zu vergießen:[7]) aber ſie ſchreckt doch nicht vor Gefahren zurück, wo es gilt, das Werk religiöſer und ſittlicher Neugeburt zu vollenden.[8])

Das iſt der göttliche Menſch, der weiſe Apollonius nach Philoſtratus; das die großen Züge ſeines Apoſtolats. So zieht er durch die Welt, ſtreut den Samen des Guten und Wahren aus, dem Gyges oder dem Croeſus vergleichbar, die die Thore ihrer Schatzkammern offen ſtehen ließen und den Bedürftigen erlaubten, daraus zu ſchöpfen; jedem bringt er die Weisheit, der ſie will, und ſteht jedem Rede, der Auskunft von ihm zu erhalten wünſcht.[9])

Wie kommt es nur, daß den heidniſchen Reformatoren des dritten Jahrhunderts der Flug ſtets in dem Augenblicke verſagt,

---

[1]) Siehe die ſchönen Worte über das Gewiſſen: VII 14. Vgl. III 24. 25; I 35; VI 3. 21.

[2]) Siehe die Anklagen gegen den Stoiker Euphrates, der in ſeinen Handlungen den Grundſatz verleugnet, den er als Philoſoph lehrt: V 38.

[3]) I 23; IV 3.

[4]) IV 34; V 35 und das ganze ſiebente Buch: die Erzählung der Verfolgungen Domitians.

[5]) Siehe den Gebrauch, den er von ſeinem Vermögen macht I 13.

[6]) VIII 22.

[7]) II 26. Vgl. IV 22 (Verwerfung der Gladiatorenkämpfe).

[8]) IV 35.

[9]) VIII 21.

wo sie uns mit sich emporzuziehen scheinen in die hohen Regionen der idealen Religion? Wenn man die Gestalt des Apollonius von all dem Firlefanz wunderbarer Geschichten und selbstzufriedener Rhetorik, durch welche Philostratus ihre Wirkung heben zu müssen geglaubt hat, entkleidet, so läßt sich ihr eine gewisse religiöse Größe und sittliche Hoheit nicht absprechen. Sie zeigt uns prächtige Ausblicke auf die Anbetung im Geist und in der Wahrheit, und einen religiösen Spiritualismus, den man nur den herrlichsten Eingebungen derer an die Seite setzen kann, in denen wir alle die größten Meister der menschlichen Seele gerne begrüßen. Aber daneben, wieviel Kindereien! wieviel armselige Erwägungen, welche Wunderlichkeiten! Und diesen Dingen scheint der Verfasser nicht weniger Wert und nicht geringeres Gewicht beizulegen als den höchsten Gedanken! Die heidnischen Apologeten, wie Philostratus und die Mehrzahl der Neuplatoniker, gleichen den Apologeten von heutzutage, welche von weitgefaßten Grundsätzen und hochstrebenden Vorstellungen ausgehen, um uns allmählich zur Verherrlichung der überlieferten Dogmen ihrer besonderen Konfession zu geleiten: man glaubt sich in den höchsten Sphären des Gedankens zu bewegen und ist ganz überrascht, wenn man bemerkt, daß man jämmerlich gescheitert ist auf der Sandbank der Konzilsdekrete oder der Synodalbeschlüsse.

Und worauf läuft denn der hohe Spiritualismus, zu dem sich Apollonius nach Philostratus bekennt, hinaus? Auf den allerpeinlichsten und kleinlichsten heidnischen Formelkram. Keine blutigen Opfer! Nur der Geist ist rein genug, um der Gottheit die Opfer darzubringen, die sie fordert! Aber freilich, vor allem kommt es darauf an, daß es in den gewiesenen Formen und nach den vorgeschriebenen Riten geschieht.[1]) Wie gelingt es dem Apollonius, das Erdbeben am Hellespont zu beschwichtigen? Er hat die Ursachen der Unzufriedenheit der Götter erkannt und weiß infolgedessen, welche Opfer man darbringen muß, um gerade diesen besonderen göttlichen Zorn zu besänftigen.[2]) Worin besteht genau genommen die Ueberlegenheit seiner Weisheit? Er giebt uns selbst

[1]) Siehe z. B. I 16. 24; VI 41 u. s. w.
[2]) VI 41.

den beſten Aufſchluß in der Antwort, die er dem Konſul Teleſinus auf eine an ihn gerichtete Frage erteilt: „Es iſt eine Eingebung von oben: die Wiſſenſchaft der Gebete und Opfer“.[1]) Die erſte und wichtigſte Ermahnung, die er den Athenern einſchärft, bezieht ſich auf die beim Dienſt einer jeden Gottheit zu beobachtenden Gebräuche, auf die Stunde des Tages oder der Nacht, wo man Opfer, Citationen oder Gebete darzubringen hat.[2]) Er ſelbſt wirft bei dem Opfer, das er der Sonne bringt, den Weihrauch ins Feuer und beobachtet ſorgfältig, wo es ſich teilt, an welcher Stelle es trübe wird und mit wie vielen Spitzen es aufſteigt, um ſich ſo von dem Willen der Götter zu überzeugen.[3]) Da verlohnte es ſich allerdings der Mühe, ſich für einen ſo überzeugten Spiritualiſten auszugeben!

Der gleiche Widerſpruch durchzieht das ganze Weſen des Apollonius, nicht ohne dem Leſer wirkliches Herzeleid zu bereiten In dem Helden des Philoſtratus hat ein fortwährendes Mißverhältnis zwiſchen den Anſprüchen und ihrer Durchführung ſtatt, zwiſchen dem erhabenen Ziel, das er ſich geſetzt hat, und den armſeligen Mitteln, durch die er es erreicht haben ſoll. Seine Reden zeigen durchgehends eine troſtloſe Nichtigkeit und Plattheit bei ſehr anſpruchsvollem Auftreten und den pomphafteſten Ausſprüchen: nichtsdeſtoweniger bringen ſie, nach Ausſage des Biographen, die wunderbarſte Wirkung hervor. Bei den Brahmanen verſteht er es, durch die kümmerlichſten Gründe die Verachtung eines indiſchen Königs für die Griechen in Bewunderung zu verkehren.[4]) Ein Brief von ihm an die Ephoren genügt, die entarteten Lacedämonier zu ihren alten Sitten zurückzuführen.[5]) Seine Antworten ſind um ſo weniger befriedigend, je mehr ſie mit ſeinem Anſpruch, alles zu wiſſen, in ſchroffem Widerſpruch ſtehen.[6]) Ganz kindiſchen Vorſchriften legt er Gewicht bei: ſo ſpricht er zu ſeinen Zuhörern

---

[1]) IV 40; vgl. I 16; V 25; VI 5 (am Schluß).

[2]) IV 19.

[3]) I 31 (Jakobs).

[4]) III 31. 32; vgl. I 28.

[5]) IV 27; vgl. I 15 (Beſchwichtigung eines Aufſtandes zu Aſpendus in Pamphylien durch einige auf ein Täfelchen geſchriebene Worte).

[6]) I 19. 26; II 23. 24; VI 13; VII 14.

nie am Vormittage.[1]) Er amüsiert sich damit, den Damis bange zu machen, indem er ihm einen schrecklichen Traum erzählt.[2]) Mit Vorliebe macht er Wortspiele; wenn dem Philostratus ein Bonmot in die Feder kommt, so kann er als echter Sophist der Versuchung nicht widerstehen, es dem Apollonius in den Mund zu legen.[3]) Er ist ein Weiser, ist ein Philosoph; in dieser seiner Eigenschaft liebt er es, sich die Dinge natürlich zu erklären, indem er dem Zusammenhang von Ursache und Wirkung nachgeht;[4]) dennoch aber gefällt er sich im gröbsten und unwahrscheinlichsten Aberglauben, und zwar nicht nur in dem zu seiner Zeit allgemein verbreiteten Glauben an Träume,[5]) Dämonen,[6]) Vorzeichen,[7]) sondern auch in den allerphantastischsten Albernheiten. Er behauptet in einem früheren Leben Steuermann gewesen zu sein und erzählt die Thaten, die er in dieser Eigenschaft vollführt hat.[8]) Er bezähmt die Satyrn, indem er sie trunken macht;[9]) er verjagt eine Empusa, indem er sie mit Schmähworten bedroht;[10]) er entrückt uns fortwährend in die Welt des Wunderbaren, so sehr, daß man bei der Beschreibung der Brahmanen oder der Gymnosophisten[11]) ein Feenmärchen oder eine Geschichte aus Tausend und eine Nacht zu lesen glaubt. Der Sinn für geschichtliche Wahrheit oder auch nur Wahrscheinlichkeit fehlt ihm gänzlich.

Unsere Heroen und unsere Götter tragen unsere Züge. Jede Generation legt den erdichteten oder geschichtlichen Persönlichkeiten, die sie verherrlicht, das Beste bei, was sie besitzt, aber auch ihre Fehler und ihre Schwächen; und manchmal erscheinen sie ihr um so bewunderungswürdiger, je treuer sich in ihnen die Gebrechen

[1]) I 16.
[2]) I 23.
[3]) I 20; VI 12. 27; VII 31.
[4]) Siehe z. B. seine Erklärungen vulkanischer Eruptionen (V 27) und von Ebbe und Flut (V 2).
[5]) I 23.
[6]) IV 9.
[7]) V 13.
[8]) III 23 ff.
[9]) VI 27.
[10]) II 4.—Die Empusen waren phantastische Ungeheuer von unbestimmter Gestalt.
[11]) Siehe z. B. den Baum, der den Apollonius begrüßt (VI 10) oder die Beschreibung der Mahlzeit, die die Brahmanen dem König bereiten (III 27).

wiederspiegeln, an denen sie selbst leidet. Der Apollonius des Philostratus ist eine historische Persönlichkeit, aber so idealisiert, daß zwischen dem Vorbild und dem Heros, den uns der Sophist geschildert hat, nicht mehr Aehnlichkeit besteht als zwischen einer flüchtig hingeworfenen Skizze und einem bis in die kleinsten Einzelheiten ausgeführten Gemälde. Er ist, bei Licht betrachtet, nur eine Schöpfung des Sophisten, in welcher der glänzende Synkretist das religiöse und moralische Ideal der Schöngeister am Hofe der Severer ringsum ihn her verkörpert hat. Er ist die Inkarnation des reformierten Heidentums, mit all seiner Größe, aber auch mit all seinen Schwächen. Er ist der Christus der nach einer verjüngten Religion dürstenden Heiden, und man kann mit Fug sagen, daß Philostratus, um ihn zu verherrlichen, ein Evangelium geschaffen hat.

2. Apollonius von Tyana und Christus.

Sollte diese Zusammenstellung des Christus der Evangelien und des Apollonius des Philostratus vielleicht mehr als ein bloßer Vergleich sein? Nach einer schon im Altertum geäußerten Ansicht hätten Julia Domna und ihr Freund Philostratus, indem sie der staunenden Welt den göttlichen Apollonius vorführten, nichts Geringeres beabsichtigt, als dem Christus der werdenden Kirche einen heidnischen Christus gegenüberzustellen; die gewaltigen Fortschritte des Christentums in der Gesellschaft, in der sie lebten, hätten sie beunruhigt. Keine der zahlreichen, im römischen Reich verbreiteten Religionen gewann so viele Anhänger wie die vor kurzem noch unbekannte Sekte, die sich um den Namen Jesus scharte, und niemand flößte seinen Anhängern lebendigern Glauben und so unbedingte Ergebenheit ein. Sie konnten von den erstaunlichen Wundern lesen, die Jesus vollbracht hatte, und hatten jedenfalls manchmal davon erzählen hören; sie konnten täglich von neuem die Erfahrung machen, welchen Zauber die Geschichte und die Lehre dieses Jesus auf die Masse übte, und zwar nicht mehr allein auf die Niedrigen, die Unwissenden oder die Sklaven, sondern auf alle Gesellschaftsklassen.[1]) Der beste Weg, diese religiöse Fahnenflucht zu hemmen,

[1]) Die Edikte des Decius und Valerian zeigen, daß das Christentum im dritten Jahrhundert selbst in den höchsten Schichten der römischen Gesellschaft verhältnismäßig zahlreiche Anhänger hatte.

schien zu sein, diesem Jesus einen Nebenbuhler zu erwecken, in der Person irgend eines heidnischen Heiligen, der nicht geringere Mirakel vollbracht hatte und dessen Lehre die Predigt Christi in Schatten stellte, wie die griechische Bildung den obscuren jüdischen Aberglauben.

Die Historiker, welche dem Philostratus solche Absichten zuschreiben, stützen sich für ihre Behauptung auf die zahlreichen Berührungspunkte zwischen der Geschichte des Apollonius und der evangelischen Geschichte. Von Hierokles im dritten Jahrhundert bis auf de Champagny im neunzehnten,[1] von den Neuplatonikern der Niedergangszeit, den Apologeten des triumphierenden Christentums,[2] den Polemikern des achtzehnten Jahrhunderts,[3] bis auf Baur,[4] Friedländer,[5] von Reumont,[6] Freppel,[7] Boissier,[8] de Pressensé[9] und Albert Réville, haben sowohl die Gegner wie die Verteidiger des Christentums, aber auch — und das will mehr sagen — ganz unparteiische Geister auf diese Berührungen hingewiesen. Wir thun am besten, diese Erwägungen in der Form zusammenzufassen, die ihnen A. Réville in einem Artikel der Revue des Deux-Mondes gegeben hat:[10]

Apollonius wird auf geheimnisvolle Weise fast zur gleichen Zeit wie Christus geboren. Er macht wie dieser eine Vorbereitungszeit durch, während welcher er eine erstaunliche religiöse Frühreife an den Tag legt, dann eine Periode öffentlicher direkter Thätigkeit, endlich eine „Passion", eine Art „Auferstehung" und eine „Himmelfahrt". Die Boten Apollos stimmen bei seiner Geburt einen Gesang an, wie die Engel bei der Jesu. Er ist heftigen An-

---

[1]) Les Césars du IIIe siècle I p. 228.

[2]) Euseb. contra Hieroclem; Lactant. inst. div. V 3.

[3]) z. B. Voltaire, Bayle, Ch. Blount, Legrand d'Aussy (Verfasser eines Lebens des Apollonius von Tyana); Castillon (Uebersetzer des Werkes des Philostratus). Vgl. Chassang in der Vorrede zu der oberen angeführten Uebersetzung.

[4]) a. a. O.

[5]) Sittengesch. Roms III 519 (5. Aufl.)

[6]) Geschichte der Stadt Rom I p. 551.

[7]) Les apologistes chrétiens au IIe siècle II p. 104 ff.

[8]) Les provinces orientales de l'empire romain (Revue des Deux-Mondes 1. Juli 1874).

[9]) Histoire des trois premiers siècles de l'Eglise chrétienne IV p. 145.

[10]) 1. Oktober 1865.

feindungen ausgesetzt, obwohl er nur gutes thut. Er durchwandert das Feld seiner reformatorischen Thätigkeit, gefolgt von seinen bevorzugten Jüngern, in deren Reihen sich Erkaltung, Mutlosigkeit, selbst Verrat einschleichen. Als seine Stunde gekommen ist, zieht er den verständigen Ratschlägen seiner Freunde zum Trotz geradenwegs nach Rom, wo Domitian ihn zu verderben sucht, wie früher Jesus zu sicherem Tode gen Jerusalem zog. Schon vorher war er dem todverheißenden Verdacht Neros ausgesetzt gewesen, wie Jesus dem des Herodes Antipas. Wie Jesus wird auch er angeklagt, durch zauberische, unerlaubte Mittel die Wunder zu wirken, die er doch nur vollbringen kann, weil er ein Freund der Götter ist und es zu sein verdient. Wie Jesus auf dem Wege nach Damaskus, so macht auch er mehrere Jahre nach seiner Himmelfahrt einen erklärten Feind durch eine siegreiche Erscheinung zu nichte. Sehr auffällig ist in einem griechischen Buch, das so von griechischem Geist durchdrungen ist, die große Zahl von Dämonenaustreibungen, die Apollonius durch sein Wort vornimmt. Er bedroht sie, wie man es von Christus erzählt, mit eindrucksvollen Worten. Der junge Besessene zu Athen, durch den der Dämon Wut- und Angstgeheul ausstößt und der den Anblick des Apollonius nicht ertragen kann, erinnert jeden aufmerksamen Leser der evangelischen Erzählungen an den Dämonischen von Gadara. Der eine wie der andere wird erst geheilt, nachdem ein sinnenfälliges Ereignis zu der Meinung berechtigt, daß der Dämon wirklich ausgefahren ist: für den einen müssen sich Schweine in den See stürzen; für den anderen muß eine Bildsäule fallen, die der seinen Rückzug verteidigende böse Geist umstürzt. Ebenso gleicht ein anderer Besessener aufs Haar dem epileptischen Knaben, von dem in den ersten drei Evangelien die Rede ist. In Rom ruft Apollonius ein junges Mädchen ins Leben zurück unter Umständen, die einen Vergleich mit der Erweckung von Jairi Töchterlein herausfordern; man kann sogar bemerken, daß beide Erzählungen einem gewissenhaften Exegeten die Frage aufdrängen, ob die Auferweckte auch wirklich tot gewesen ist. Lahme, Krüppel, Blinde kommen in Menge, um von Jarchas, dem Haupte der indischen Weisen, geheilt zu werden, bei denen, wie wir wissen, Apollonius sich Macht und Weisheit geholt hat. Seine wunderbare Erscheinung vor seinen Freunden Demetrius und Damis, die zuerst ein Gespenst zu sehen glauben, läßt uns, nach der ganzen Art wie sie erzählt wird, nur an die Erscheinungen Jesu nach seinem Tode denken, und wie diese ist sie unabhängig von den Gesetzen, nach denen sich Körper im Raum bewegen!

Zu diesen Entlehnungen aus dem Leben Jesu füge man noch die Berührungspunkte mit der Geschichte der Apostel; man stelle sich vor, wie Apollonius gleich Petrus mit Wunderkraft die Fesseln bricht,[1]) wie er gleich Paulus die Welt durchwandert, gleich Johannes von Domitian verfolgt wird und gleich ihm in wunderbarer Weise der Verfolgung entgeht; man erinnere sich, wie er ver-

[1]) VII 38. Vgl. Apostelgesch. 12, 1 ff.; 16, 25.

möge einer neuen Zuteilung der Sprachengabe alle Sprachen der Welt ſpricht; man beachte, wie er, genau wie die Chriſten, thörichterweiſe beſchuldigt wird, Kinder zu opfern;[1]) und man wird verſtehen, daß man in dem „Leben des Apollonius“ von Philoſtratus einen heidniſchen Abklatſch des Evangeliums hat ſehen wollen, „ein Werk, das von dem Wunſche eingegeben iſt, für ein verjüngtes Heidentum die Vorteile und Vorzüge, die das Chriſtentum gegenüber dem gewöhnlichen Heidentum beſitzt, unſchädlich zu machen“.[2])

In der That, eine verführeriſche Hypotheſe! Iſt ſie begründet? Sie ſcheint zum wenigſten einſeitig und für ſich allein ungenügend, um die geiſtigen Strömungen, deren litterariſcher Repräſentant Philoſtratus iſt, zu erklären. Die hervorgehobenen Berührungspunkte ſind vorhanden, aber man muß doch zugeben, daß ſie etwas gezwungen ſind.[3]) Man würde ohne große Mühe ähnliche bei all den Gauklern finden können, die ſich damals in die Gunſt der Leute teilten. Jeſus war nicht der einzige, der das Volk evangeliſiert hatte; wunderbare Heilungen, Dämonenaustreibungen, übernatürliche Erſcheinungen waren in einer Welt, die ſo mit dem Wunderglauben verwachſen war, gangbare Münze.[4]) Die böswilligen Anſchuldigungen, denen Jeſus ſowohl wie Apollonius zum Opfer fallen, ſind unter den Philoſophen der verſchiedenen Schulen, den Adepten der verſchiedenen Religionen und beſonders bei den unter einander rivaliſierenden Zauberkünſtlern an der Tagesordnung. An keiner Stelle findet man im Werk des Philoſtratus auch nur die leiſeſte Anſpielung auf das Chriſtentum; nicht den geringſten Verſuch, den Beweis für das zu liefern, was doch, die Richtigkeit der Hypotheſe vorausgeſetzt, das wichtigſte Argument zu Gunſten des heidniſchen Chriſtus bei der Geſellſchaft dieſer Zeit geweſen wäre: die Ueberlegenheit nämlich des Weiſen, der den Sieg davonträgt, über den, der unterliegt. Man weiſt allerdings auf die

---

[1]) VII 11.

[2]) Revue des Deux-Mondes im angef. Aufſ. p. 643.

[3]) Siehe darüber die oben angeführte Brochüre von Ed. Müller.

[4]) Siehe die zahlreichen, früher angeführten Beiſpiele von Aberglauben, am Schluß von Kap. V Abſchn. 2. Vgl. Orig. c. Cels. I 68; VIII 45 und im allgemeinen Buch I. II.

clementinischen Homilien hin, die augenscheinlich gegen den Apostel Paulus gerichtet sind, ohne daß derselbe auch nur einmal namentlich erwähnt wäre.[1]) Aber was will das sagen? Freilich, Paulus wird nicht genannt; aber unter dem Namen des Magiers Simon tritt er fortwährend auf, wie das dem Geschmack der Christen an symbolischen oder apokalyptischen Bezeichnungen entspricht. Man kann aber nur schwer glauben, daß in einem Buche, dessen Bestimmung es ist, Jesus, den Christus, durch Apollonius zu verdrängen, niemals die Rede auf diesen Jesus selbst kommen sollte oder auf eine Persönlichkeit, die ihn vorstellt, oder auf die religiöse Gemeinde, welche ihn für sich in Anspruch nimmt.

Der Plan der Synkretisten, welche dem Apollonius die Ehre einer nachträglichen Apotheose zudachten, scheint uns einerseits umfassender, andererseits nicht so festbegrenzt gewesen zu sein. Man bemerkt bei ihnen weder Interesse für Polemik noch Feindschaft gegen das Christentum; denn es liegt kein Grund zu der Annahme vor, daß, wie einige Historiker behaupten,[2]) das Edikt vom Jahr 201, durch welches Septimius Severus die christliche Propaganda untersagte, auf den Einfluß der Julia Domna zurückzuführen ist. Wir finden im Gegenteil in der Familie der Kaiserin selbst, bei ihrer Nichte Julia Mamaea, freimütige Sympatien für die Christen, und in der ganzen römischen Geschichte kennen wir keine Regierung, unter der die christliche Kirche mehr Freiheit genossen hat als gerade unter der der syrischen Fürstinnen und ihrer synkretistischen Freunde.

In dem litterarischen Denkmal, das sie dem weisen Apollonius errichteten, wollten Julia Domna und Philostratus der heidnischen Gesellschaft ein religiöses Ideal vorhalten, und zwar kein abstraktes, sondern ein bereits Wirklichkeit gewordenes, oder um es beim rechten Namen zu nennen, ein in der Person eines göttlichen Menschen Fleisch gewordenes Ideal. Zu diesem Zwecke haben sie auf ihren Helden alles gehäuft, was irgend dazu beitragen konnte, seinen Ruhm bei ihren Zeitgenossen zu heben: sie haben ihm höchste Weis-

---

[1]) Zeller, Philos. der Griechen III 2 p. 153 Anm. (Schluß) 3. Aufl.

[2]) Z. B. de Champagny (les Césars I 228); von Reumont, Gesch. der Stadt Rom I 551. Eine viel richtigere Würdigung findet man bei Aubé, les Chrétiens dans l'empire romain de la fin des Antonins au milieu du III. siècle p. 73.

heit und vollkommene Heiligkeit zugeſchrieben, eine ſich ſtets gleich bleibende Güte, welche die ganze Menſchheit mit ihrem Erneuerungswerk umfaſſen möchte, und eine Frömmigkeit, die weitherzig genug iſt, um alle Religionen des kosmopolitiſchen Reiches unter ihre Flügel zu nehmen; ſie haben die Legende, welche die volkstümliche Phantaſie loſe gewebt hat, glänzend ausgeſchmückt, und haben ihren Helden, wie die Chriſten der erſten Jahrhunderte ihren Chriſtus, die erſten Neupythagoräer den Pythagoras, mit den phantaſtiſchſten Wundern gefeiert. Menſch und Gott, Philoſoph und Maſſenprediger, Rationaliſt und Wunderthäter, ſo mußte er die Sympathien ſowohl der Gebildeten wie der abergläubiſchen Menge ſich erobern. In ihm verkörperte ſich das reformierte Heidentum, der religiöſe Synkretismus, der alle Welt zu befriedigen vermochte, alle lokalen Ueberlieferungen heiligte und trotzdem den nach einer ſittlichen Religion dürſtenden Gemütern die reinſten und erhabenſten Lehren bot, der religiöſe Synkretismus, der im letzten Grunde auf die Oberherrſchaft der neupythagoräiſchen Philoſophie, der die Schöngeiſter des kaiſerlichen Cercles huldigten, und auf eine Verteidigung des Sonnendienſtes hinauslief, deſſen Prieſtertum in einem der alten orientaliſchen Heiligtümer in der Familie der Kaiſerin ſchon ſeit langer Zeit erblich war.

Daß ſie nun bei ihrem Beſtreben, den Apollonius mit allem auszuſtatten, was ihm die Ueberlegenheit über alle anderen Weiſen ſichern konnte, mehr als einmal aus den chriſtlichen Erzählungen geſchöpft haben, iſt bei dem Ziel, das ſie verfolgten, ganz natürlich und verſtändlich. Sie kannten dieſe Erzählungen augenſcheinlich; ſie konnten den mächtigen Einfluß beobachten, den dieſelben auf ihre Zeitgenoſſen ausübten; ohne ſie wiedergeben zu wollen, haben ſie ihnen vielleicht einige Einzelheiten entlehnt. Wenn Apollonius ſeine Schüler mit einer Herde vergleicht, die er vor räuberiſchen Wölfen ſchützen muß,[1]) ſo hat ſeinem Biographen das Bild vom guten Schäfer in ſeiner chriſtlichen Geſtalt gewiß vor Augen geſchwebt. Die letzten Worte, die er an Damis richtet: „wenn du allein für dich philoſophieren wirſt, habe mich ſtets vor Augen“,[2])

[1]) VIII 22.
[2]) VIII 28.

klingen an die letzten Worte des auferstandenen Christus in den unechten Anhängen unserer Evangelien an und scheinen zum Wenigsten veranlaßt durch das Beispiel der Christen, welche stündlich wiederholten, daß ihr Herr bei ihnen sei. Indessen diese Beschäftigung mit den christlichen Erzählungen scheint uns bei Philostratus und seinesgleichen doch nur rein nebensächlich gewesen zu sein. Es handelte sich für sie weit weniger darum, den Christus der werdenden Kirche bei Seite zu schieben, als einen in jeder Beziehung vollkommenen Weisen zu schaffen, der alle anderen Weisen, alle anderen Religionsstifter, denen die Menschheit bisher die ersten Plätze in der Hierarchie ihrer geistigen Führer angewiesen hatte, unendlich weit übertraf.[1]) Das Buch des Philostratus ist keine Polemik; der Verfasser hat es nicht auf das Christentum im besonderen abgesehen; es ist vielmehr einerseits ein litterarisches Werk, das fesseln soll, andererseits ein Erbauungsbuch, das bekehren soll, ein Werk, zu dem beigetragen zu haben das Christentum vielleicht den gleichen Anspruch erheben kann, wie die anderen Religionen und Philosophien des Reiches; dessen Verfasser aber weit mehr darauf aus ist, die Stoiker, die Cyniker oder die Atheisten in den Schatten zu stellen, als Christus eine für seinen Geschmack zu glänzende Strahlenkrone zu entwinden.

So ist denn der Held des Philostratus nicht bloß ein heidnischer Abklatsch des Christus der Christen; und doch erscheint er uns von einem höheren geschichtsphilosophischen Standpunkt als ein echter heidnischer Christus. Denn, wenn die Synkretisten vom Hofe der Julia Domna ihren Zeitgenossen die idealisierte Gestalt des „göttlichen Menschen" entgegenstellten, so folgten sie dabei, wahrscheinlich ohne es zu wissen und zu wollen, demselben Zuge, der so viele Tausende von Gläubigen zu den Füßen des verklärten Jesus leitete. Sie brauchten einen Heros der sittlichen Religion, dessen Größe mehr in der Erhabenheit seiner Gefühle, der Reinheit seines Lebens und der Hingebung an die Menschheit bestand als in sagenhaften Großthaten. Sie brauchten einen Weisen, der die religiöse Wahrheit nicht nur lehrte, sondern sie in seiner Person

[1]) Siehe z. B. die Stellen, wo Apollonius über Pythagoras und selbst Sokrates gestellt wird: I 2. 17; IV 2; VII 11; VIII 7 (im Anfang).

verkörperte. Sie brauchten einen Apostel des reformierten Heidentums, welches sie verbreiten wollten, einen Heros der Menschlichkeit, welcher allen Menschen mit gutem Willen den Heilsweg zeigte, der sonst nur dem kleinen Kreise der in gewisse Mysterien Eingeweihten offen stand.[1]) Sie brauchten einen Propheten der vollkommenen Religion, und mehr als einen Propheten, ein Wesen, in dem das Göttliche sich in menschlicher Gestalt offenbarte, in welchem das Ideal verkörpert, die Wahrheit Fleisch geworden und in einem menschlichen Leben enthüllt erschien. Angesichts der unzähligen religiösen Ueberlieferungen, die sich in die Gunst der Menschen teilten, inmitten des unsicheren Schwankens, welches der weltliche Streit der philosophischen Schulen mit sich führte, wollten sie einen Offenbarer, der zugleich Autorität und Vorbild war, weit genug über die anderen Menschen erhaben, um Ehrfurcht zu gebieten, zugleich aber ihnen ähnlich genug, um sie zu seiner Nachfolge aufzufordern. Als Antwort auf die schwere, ernste Frage, welche die philosophischen Gedanken und den religiösen Glauben gleichermaßen bewegte, die Frage nach der Einheit des Begrenzten und des Unbegrenzten, nach dem lebendigen Bande zwischen Gott und Menschen, verkündigten sie den Apollonius, den „göttlichen Menschen", wie die Christen Jesus in einen Gott zu verwandeln begannen, damit in dem „Gottmenschen" das Heil gewährleistet sei.

Das ist das Interesse, welches dieser Versuch einer Reformation des Heidentums, den die Elite der römischen Gesellschaft im ersten Viertel des dritten Jahrhunderts unternahm, für uns hat. Er ist das heidnische Widerspiel des werdenden Katholicismus, aus dem gleichen Sehnen der menschlichen Seele geboren und zur Befriedigung der gleichen religiösen Bedürfnisse bestimmt. Beide Pflanzen sind unabhängig von einander auf dem gleichen Boden, unter dem Einfluß derselben geistigen Strömungen erwachsen, welche, wie der befruchtende Lenzwind, neue in der menschlichen Natur schlummernde religiöse Kräfte entbanden.

Die heidnische Reformation, die die Synkretisten aus der Umgebung der Julia Domna ins Werk setzen wollten, führte nicht zum

[1]) Es ist in der That bemerkenswert, daß das Verhältnis zwischen Apollonius und den Hierophanten einigermaßen kühl ist. Vgl. IV 18.

Ziel, wenigſtens nicht in der Form, wie ſie ihnen vorgeſchwebt hatte. Sie gaben aber der Legende von Apollonius von Tyana die litterariſche Sanction, ſozuſagen die offizielle Weihe, die ihr bisher gefehlt hatte. Während der Zauberer aus Klein-Aſien in früherer Zeit für einen berühmten Magier oder gar für einen verächtlichen Schwindler gehalten wurde,[1]) genoß er von nun ab eine allgemeine Verehrung unter den Heiden, und ſelbſt bei den Chriſten kommt ſein Anſehen dem der erlauchtetſten Geſtalten aus dem Altertum gleich.[2]) Caracalla errichtet ihm einen Tempel;[3]) Alexander Severus giebt ihm in ſeinem Betgemach einen Platz neben Orpheus und Chriſtus;[4]) Aurelian ſetzt während eines Bürgerkrieges bei ſeinen Soldaten durch, daß ſie die Stadt Tyana aus Achtung vor dem Anſehen des Apollonius verſchonen;[5]) Eunapius und ſeine Genoſſen begrüßen in ihm mehr einen Gott als einen Menſchen;[6]) noch lange Zeit nach Philoſtratus errichten ihm die Heiden Bildſäulen[7]) und mehrmals halten ſie ihn den Chriſten entgegen als ein ihrem Jeſus von Nazareth weit überlegenes Weſen.[8])

Aber einerſeits wurde das Werk der neupythagoräiſchen Reformatoren von dem viel feſter gegründeten und umfaſſenderen der Neuplatoniker abgelöſt, welche an dem Fundament der alten Religion zäher feſthielten; andererſeits zog das Chriſtentum mehr und mehr die Gemüter an ſich, für welche ein reformiertes Heidentum das paſſendſte geweſen wäre. Zwiſchen dem friſchen und hohen Geiſt, den das Evangelium atmet, und der ohne Zweifel erhabenen,

---

[1]) Dio Caſſius betrachtet ihn als Zauberer und Magier (LXXVIII 18) vgl. Apul. apol. cp. 90; Lucian. Pseudom. 5. — Celſus führt ihn unter den alten Autoritäten nicht auf (Orig. c. Cels. I 16).

[2]) Augustin. (edit. Bened.) epist. 102 (seu liber ad Deogratias) § 32; epist. 136. 138 (§ 16); Arnob. adv. gent. I 52; Sidon. Apollin. epist. VIII 3.

[3]) Dio LXXVIII 18. — Die zahlreichen Münzen aus Tyana mit dem Namen Caracallas (Eckhel D. N. III s. v. Tyana) beweiſen, daß der Kaiſer die Stadt wahrſcheinlich wegen Apollonius begünſtigte.

[4]) Lamprid. Alex. Sev. 29.

[5]) Vopiscus Aurel. 24.

[6]) vitae soph. pg. 454 (edit. Didot).

[7]) Vopiscus a. a. O. — Auch Ammianus Marcellinus (XXI 14) führt ihn unter den größten Weiſen auf.

[8]) Vgl. die Abhandlung des Euſebius contra Hieroclem; Lactant. inst. div. V 3.

aber ſo eigentümlich gekünſtelten Lehre des Apollonius war der Kampf ſo ungleich wie der zwiſchen dem mächtigen Bau des ſiegenden Katholicismus und der Hinfälligkeit der alten heidniſchen Organismen. Indeſſen, in einem Sinn hat die heidniſche Reformation jedenfalls Erfolg gehabt, freilich in anderer Weiſe als es ſich die Synkretiſten gedacht haben: die Kardinalſätze ihrer Lehre wurden in dem ſiegreichen Chriſtentum verwirklicht, und zwar ſowohl nach ihrer erhabenen Seite, als auch nach ihren formaliſtiſchen und asketiſchen Beſtandteilen. Wie oft iſt ähnliches in der Religionsgeſchichte vorgekommen! Die Vorläufer der wichtigſten Reformationen würden in den meiſten Fällen hocherſtaunt ſein, wenn ſie einen Blick in die Zukunft thun dürften und die religiöſen Umwälzungen, die ſie vorbereiten, in ihrer völligen Entwickelung überſehen könnten.

Kapitel VIII.

Die orientalische Reformation. Ein Baal als oberster Gott in Rom.

Caracalla war von eben denen, welche er hinzurichten beschlossen hatte, meuchlerischer Weise getötet worden; Julia Domna hatte den Hungertod dem Verzicht auf die Herrschaft vorgezogen; Macrinus war von den Soldaten zum Kaiser ausgerufen worden. Es schien, daß der plötzlich aufgegangene, leuchtende Glücksstern der syrischen Familie, welcher Julia Domna zu so hohen Ehren verholfen hatte, wieder erloschen sei. Weder Caracalla noch Julia Domna hinterließen einen männlichen Erben oder einen Adoptivsohn, der in dem Alter gestanden hätte, sich die Macht zurückzuerobern. Die Familie war auf einige Frauen zusammengeschmolzen, welche zu Emesa in Syrien beim Tempel des Gottes Elagabal mit zwei Kindern von vierzehn und zwölf Jahren in der Verbannung lebten.[1]) Aber die eine von ihnen war Julia Moesa,

[1]) Herod. V 3; Capitolin. Macrin. 9. — Herodian giebt dem Jüngeren (dem künftigen Alexander Severus) nur zehn Jahre. Er muß sich um zwei Jahre versehen haben; denn Alexander Severus regierte dreizehn Jahre und einige Tage und lebte neunundzwanzig Jahre und drei Monate (Lamprid. Alex. Sev. 60). Als er am 11. März 222 den Thron bestieg, war er sechzehn Jahre alt; beim Regierungsantritt Elagabals, der ungefähr vier Jahre regierte, zählte er also zwölf Jahre. Er ist somit Ende 205 geboren. Allerdings berechnet Herodian die Regierungszeit des Alexander Severus auf vierzehn Jahre (VI 1). Das ist ein Irrtum; denn die Thronbesteigung des Maximinus wird durch einen der kaiserlichen Papyrus von Fayume im Wiener Museum auf Ende März 235 fixiert (vgl. Rev. Archéol. Jan.—Febr. 1884, Salomon Reinach, Chronique d'Orient). Vom 11. März 222 bis Ende März 235 sind es also gerade dreizehn Jahre und einige Tage, was mit der Angabe des Lampridius stimmt.

die Schwester der Domna und aus ihrer Schule hervorgegangen. Mit zähem Ehrgeiz verband sie politischen Verstand, und ihre Verschlagenheit kannte keine Scrupel. Trotz der Mangelhaftigkeit der ihr zu Gebote stehenden Hilfsmittel glaubte sie sich berechtigt, ein Pronunciamento der syrischen Truppen zu versuchen; ihre Waghalsigkeit brachte ihr die Herrschaft ein.

Sie kannte die Gesinnungen der Soldaten, ihre Anhänglichkeit an das Haus der Severer, besonders an Caracalla und die Unzufriedenheit, welche Macrinus hervorrief. Dieser, ohne Begeisterung und nur weil man keinen Besseren hatte, gewählt, bildete sich ein, nachdem er in einer blutigen Schlacht gegen die Parther keine Entscheidung erzielt hatte, er könne die Mannszucht, welche Septimius Severus eingeführt hatte, wieder erneuern, während er selbst sich in Antiochien einem Leben voll Wonne und Lust hingab. Sie wußte, daß Macrinus nicht genug Geld zur Verfügung hatte, um es mit ihr an Freigebigkeit aufnehmen zu können. Sie war wohl vertraut mit seinem unentschlossenen Charakter, seiner zweifelhaften Herkunft und seinen bei den Legionen ungern gesehenen Bemühungen, die Stimmen des Senats für sich zu gewinnen. Sie kannte die Zusammensetzung der Truppen, in denen das syrische Element überwogen zu haben scheint, und rechnete zugleich mit dem Nimbus, den die syrische Pracht für die orientalische Einbildungskraft besitzt und der Anziehung, die ein Regiment auf die Soldaten ausüben mußte, das ihnen einen Führer brachte, der ihnen nicht imponierte.[1])

Alle diese Erwägungen zusammen ermutigten sie zu dem Schritte, den Soldaten einen Knaben von vierzehn Jahren anzubieten, aus dem man in Emesa den Oberpriester des Gottes Elagabal gemacht hatte und der keinen anderen Anspruch auf die kaiserliche Macht geltend machen konnte, als daß er ein Enkel der Schwester der verstorbenen Kaiserin-Mutter war. Julia Moesa hatte nämlich von ihrem Gemahl Julius Avitus zwei Töchter, Julia Soaemias und Julia Mamaea. Die erstere hatte einen Syrer, den Sextus Varius Marcellus, geheiratet, einen Consular, dessen cursus honorum wir besitzen,[2]) und hatte von ihm einen Sohn, Avitus (auch Varius

[1]) Herod. IV 14. 15; V 1—3; Dio LXXVIII 11—18 und 26—30; Capitolin. Macrin. 11—13; Lamprid. Diadum. 9.

[2]) Eckhel D. N. VII p. 246 (Inschrift von Velitrae).

oder Baſſianus genannt); die zweite, mit einem anderen Syrer, Geſſius Macrianus verheiratet, hatte ebenfalls einen Sohn, Namens Alexianus.[1]) Von dieſen beiden Knaben, die unter den Namen Elagabal und Alexander Severus Kaiſer werden ſollten, war Avitus der ältere; er war es, den die ſyriſchen Legionen auf den Schild heben ſollten.

Um zu ihrem Ziele zu gelangen, zauderte die alte Fürſtin nicht, die Ehre ihrer Tochter zu opfern.[2]) Freilich war das Opfer wohl ſchon ſeit langem gebracht. Sie machte nämlich den Soldaten, welche in großer Zahl herankamen, um den Avitus, der ſchön wie ein junger Bacchus und graziös wie eine Odaliske war, zu bewundern,

---

[1]) Dio LXXVIII 30; Herod. V 3—7; Capit. Macr. 8. 9; Lamprid. Heliogab. 1. 2. Vgl. Tillemont, Hist. des Emp. Héliogabale art. I und Note 7 über Macrinus, Note 6 über Elagabal. — In den Namen dieſer Genealogie herrſcht eine gewiſſe Verwirrung. Dio giebt dem künftigen Elagabal den Namen Avitus und dem künftigen Alexander Severus den Namen Baſſianus; aber der Text des Dio iſt hier ſehr korrupt. — Herodian dagegen nennt den erſteren Baſſianus und den zweiten Alexianus. Capitolinus und Lampridius geben dem künftigen Elagabal die Namen Varius und Baſſianus. Da er ein Sohn des Sextus Varius Marcellus war, ſo wird ihm der Name Varius am eheſten zukommen. Wahrſcheinlich wurde er ſpäter, als man ihn für einen Sohn Caracallas ausgeben wollte, Baſſianus genannt. Mamaea war zweimal verheiratet. Vgl. Tillemont a. a. O.

[2]) Auch über dieſen Punkt ſind die zeitgenöſſiſchen Hiſtoriker ſich nicht einig. Nach Dio LXXVIII 31 hätten Moeſa und Soaemias bei der Betrügerei keine Rolle geſpielt. Nach ihm wurde Avitus von einem gewiſſen Eutychianus ins Lager geführt und den Soldaten als unehelicher Sohn Caracallas vorgeſtellt, „ohne Wiſſen ſeiner Mutter und Großmutter“. Herodian dagegen ſchreibt Plan und Ausführung des Handſtreichs der Julia Moeſa zu (V 3); ſein Zeugnis wird beſtätigt durch das des Capitolinus (Macrin. 9). Wir geben dem Bericht des Herodian den Vorzug. Er hat größere innere Wahrſcheinlichkeit. Man kann kaum glauben, daß die ſchlaue und ehrgeizige Moeſa bei einem Komplot, das aus ihrem Enkel einen Kaiſer machte, nicht die Hände im Spiel gehabt haben ſollte. Ihr Name iſt mit allen Ereigniſſen der Regierung eng verknüpft. Dio ſelbſt führt ſie uns vor, wie ſie mit Tochter und Enkel die Truppen in der Schlacht gegen Macrinus anfeuert (LXXVIII 38). Ueberdies iſt der Text Dios an der fraglichen Stelle ſehr verſtümmelt. Eutychianus kommt gar nicht weiter vor, wohl aber ein gewiſſer, von Moeſa erzogener, Gannys, ein Liebhaber der Soaemias, Vormund des Avitus und Haupturheber des Abfalls der Truppen von Macrinus (LXXIX 6). Dieſer letztere hat augenſcheinlich nicht ohne Vorwiſſen der beiden Frauen gehandelt. Im Bericht des Dio iſt alſo Verwirrung zu bemerken. Herodians Erzählung ſtimmt in ſich überein.

weis, daß er ein Sohn Caracallas sei. Dieser sollte als Jüngling die Soaemias, deren Schönheit ihn fesselte, verführt haben.[1]) Dieselben Soldaten,[2]) welche den Macrinus besonders aus Zuneigung für seinen jungen Sohn, den schönen Diadumenianus, dem der Purpur so gut stand, acceptiert hatten, waren noch empfänglicher für die Schönheit eines von ihnen für echt gehaltenen Nachkommens des Caracalla und für den Glanz eines überreichen Priestergewandes. Das reichlich verteilte und noch reichlicher versprochene Geld that das Uebrige. Als die Köpfe genügend erhitzt waren, begaben sich Moesa, Soaemias und der junge Avitus nächtlicher Weile ins Lager. Der angebliche Sohn Caracallas wurde mit dem Purpur bekleidet (16. Mai 218), und als die Truppen Julians, des Generals des Macrinus, sich zur Belagerung der Stadt, in der sich die Empörer verschanzt hatten, anschickten, genügte es, den neuen Antoninus, mit einem Bilde des jugendlichen Caracalla, das die Aehnlichkeit zwischen Vater und Sohn erwies, auf die Wälle zu führen, um die Belagerer sogleich gemeinsame Sache mit den Belagerten machen zu lassen. Julian wurde getötet. Macrinus, der die Empörung anfangs als Weiberstück und Kinderei verachtet hatte, ward sich zu spät über den Ernst der Lage klar; er zögerte; es fehlte ihm an Verwegenheit, ja an Mut. Der Sieg verblieb dem Thronräuber; Macrinus floh, wurde aber von seinen Gegnern in Chalcedon eingeholt; er ward mit seinem Sohne Diadumenianus getötet, während der Priester Elagabals endgültig Herr des Reiches blieb (8. Juni 218).[3])

Diesmal war der Triumph des Orients vollkommen. Die Herrschaft der Welt auf den Schultern eines vierzehnjährigen Knabens,

[1]) Nach Herodian (V 3) war Elagabal vierzehn Jahre alt, als er zum Kaiser ausgerufen wurde. Nach Dio (LXXIX 20) stirbt er achtzehn Jahre alt, nach einer Regierung von nicht ganz vier Jahren (vom 8. Juni 218 bis 11. März 222; vgl. Dio LXXVIII 39 und LXXIX 3). Also war er nach Dio bei seiner Thronbesteigung gleichfalls vierzehn Jahre alt. Stand er aber 218 in diesem Alter, so muß er spätestens 204 geboren sein. Caracalla, der am 4. April 217 (Dio LXXVIII 6) neunundzwanzig Jahre alt starb, war damals höchstens fünfzehn Jahre alt. Es ist also nicht ganz unmöglich, aber es ist auch nicht wahrscheinlich, daß er der Vater Elagabals war.

[2]) Lamprid. Diadum. 3.

[3]) Herod. V 3, 4; Dio LXXVIII 31—41; Capit. Macr. 9. 10.

den die Soldaten gewählt hatten, weil er schön und weil er Priester war! Die Regierung in den Händen der Frauen aus Emesa! Ein Baal, der unverschämterweise sich dem Jupiter Capitolinus als höchster Gott vor die Nase setzt! Und der Senat von Rom in den Staub geworfen vor dem Gott und seinem Priester! Kann ein Romanschriftsteller seltsamere Kontraste erfinden?

In der That zeigen Elagabal und seine Mutter Soaemias keinerlei Spuren römischen oder occidentalischen Wesens. In ihnen erhebt sich der alte Geist Kanaans, gegen den die Propheten Israels so gewaltig gekämpft hatten, noch einmal mit aller Macht, bevor er aus der Geschichte verschwindet. Durch zwei Jahrhunderte guter Verwaltung zu einem hohen Grade materieller Kultur gelangt, war das von der Natur so reich ausgestattete Syrien der Sammelplatz für die Repräsentanten aller religiösen Ueberlieferungen des Orients und für die Apostel aller Sekten geworden. Inmitten einer leichtsinnigen und leichtlebigen Bevölkerung, voll leidenschaftlicher Hitze, aber ohne Thatkraft, stets nach neuem jagend, aber ohne Tiefe, schlau und verschlagen, aber ohne Beständigkeit, hatten alle Lehren und alle Kirchen sich gegenseitig befruchtet und einen überreichen Flor von synkretistischen religiösen Systemen erzeugt. Die griechische Mythologie, die syrisch-phönicische und chaldäische Mythologie, die Philosophie des Orients und des Occidents, Judentum und Christentum vermischten sich hier unter tausend verschiedenen Gestalten, und der heidnische wie der christliche Gnosticismus entfalteten sich darin wie jene fremdländischen Blumen, die nur in einem Erdreich fortkommen, das aus dem Zersetzungsprodukt zerfallener Organismen besteht. [1])

Aber die eigentliche Grundlage war die gleiche geblieben; der syrische Geist konnte seine Art nicht verleugnen. Nicht nur waren die einheimischen Idiome, so sehr sie sich vom Griechischen unterschieden und so wenig sie sich in mancher Beziehung dazu eigneten, griechische Gedanken wiederzugeben, allgemein in Gebrauch geblieben, [2])

[1]) Herod. II 7 und 10; III 11. Dio LXXVIII 28; LXXVII 10; Vopisc. Aurel. 31.

[2]) Harmonius, der Sohn des syrischen Gnostikers Bardesanes, verfaßt Hymnen in syrischer Sprache, um die Ideen seines Vaters zu verbreiten. Der beliebteste christliche Prediger im vierten Jahrhundert ist der syrisch redende Ephraem. — Siehe darüber auch Mommsen, römische Geschichte V 452.

ſondern vor allem waren der Volkscharakter und die Grundrichtungen des religiöſen Lebens dieſelben geblieben; und wenn auch die Bräuche einige Veränderungen erlitten hatten, um den neuen Exiſtenzbedingungen angepaßt zu werden, ſo hatten ſich doch die Sitten nicht verändert. Die heiligen Haine umgaben den Tempel von Hierapolis wie früher die Heiligtümer der Atergath oder Aſchera, und die Verherrlichung der phyſiſchen Fruchtbarkeit bildete immer noch den Mittelpunkt des Kultus. Das religiöſe Ideal der Galli, die ſich dem Dienſt der Göttin von Hierapolis widmeten, oder das einer Julia Soämias im Tempel zu Emeſa, war noch dasſelbe, welches einſt einer Jeſabel und Athalia gegen den ſtrengen Gott der Jahveverehrer die Waffen in die Hand gedrückt hatte: eine gütige, gnädige, ſegenſpendende Gottheit, ſelbſt fruchtbar und Fruchtbarkeit verleihend, der man in ausgelaſſenen Scenen zügelloſer Luſt ſeine Huldigungen darbringen kann.[1])

Der Gott von Emeſa, deſſen Oberprieſter zum Kaiſer ausgerufen worden war, war von reinſtem kananäiſchem Geblüt und ſchämte ſich ſeiner Herkunft nicht. Er hatte nicht einmal wie ſeine Kollegen, die Baale von Dolichaeum oder Heliopolis, eingewilligt, der griechiſchen Mode ſich anzubequemen, um ſo dem kosmopolitiſchen Publikum ſich genehm zu machen. Er war ein Sonnengott, die Perſonifikation des männlichen Princips und der befruchtenden Wärme. Man nannte ihn „Elagabal“ (Elegabal, Elaiagabal, Heliogabal)[2]), d. i. Êl-Gabal, Gott Gabal. Man hat für dieſen Namen verſchiedene Etymologien vorgeſchlagen, von denen indeſſen nur drei in Betracht kommen.

Die erſte leitet ihn von der ſemitiſchen Wurzel gabal ab, d. h. dick, erhöht ſein,[3]) von der auch das arabiſche Wort für

---

[1]) Tiele, histoire comparée des anciennes religions de l'Egypte et des peuples sémitiques; franz. Ueberſ. von G. Collins (Paris, Fiſchbacher 1882) p. 505.

[2]) Cohen, Monn. des emp. rom. III s. v. Elagabal; Dio LXXIX 11; Capit. Macr. 9. — Ueber die Varianten des Namens vgl. den ausgezeichneten Aufſatz von F. Lenormant über Sol Elagabalus (Revue de l'Histoire des Religions t. III (1881) p. 310.

[3]) Vgl. das hebräiſche Lexikon von Geſenius unter gabal. — Dieſe Etymologie bereits bei Saumaiſe (Ausgabe von Vopiscus, Aurelian zu cp. 25).

Berg und verſchiedene Namen bergiger Gegenden oder hochgelegener Städte herkommen. So heißt die Gebirgsgegend ſüdlich vom Toten Meer Gebalene;[1]) die unter dem Namen Byblos bekannte Stadt hieß in alter Zeit Gebal,[2]) ohne Zweifel, weil ſie auf einer Höhe lag. Derſelbe Name begegnet in Gabala, nördlich von Byblos nicht weit von Laodicea an der ſyriſchen Küſte gelegen. Im erſten Buch der Könige wird ein Land der Gibliten (Guibliten) erwähnt,[3]) in welchem man das Djoubaïl nördlich von Beïrut, oder anders ausgedrückt die Nachbargegend von Byblos wiedererkennt. Es unterliegt danach wohl keinem Zweifel, daß das Wort gebal in Aramaea oder Syrien verwandt wurde, um die Höhen zu bezeichnen. Danach würde der „Gott Gabal" der Gott der Höhen ſein, und ſein Kult, ſein Hauptſymbol, würde genau den Kulten und Symbolen der Höhen entſprechen, deren Andenken uns das alte Teſtament aufbewahrt hat.[4]) Man würde nur zu erklären haben, wie es kommt, daß dieſer Gott der Höhen ſein vornehmſtes Heiligtum gerade im Thal des Orontes und nicht im Gebirge hat. Aber auch dieſe Schwierigkeit läßt ſich beſeitigen: ſchon lange bevor es ein Heiligtum von Emeſa gab, hatte der Gott Gabal ſicherlich ſeinen urſprünglichen naturaliſtiſchen Charakter in den Augen ſeiner Anbeter verloren.

Die zweite Erklärung iſt die von François Lenormant in einem ausgezeichneten Artikel der Revue de l'Histoire des Religions. Er identificiert den Gott Gabal von Emeſa mit dem alten chaldäiſchen Gott des Feuers, deſſen Name, geſchrieben bil-gi. Gibil (Kibil) ausgeſprochen werden muß, nach einem Geſetz der Umſtellung orthographiſcher Zeichen, von dem man eine ganze Anzahl von Beiſpielen hat. Der gelehrte Archäologe iſt der Anſicht, daß dieſer Gott Gibil dem vorſemitiſchen Volke der Sumerier und Accadier angehört habe und ſpäter in die chaldäiſch-babyloniſche Religion hinübergenommen worden ſei, von wo aus er zu den anderen

---

[1]) Siehe die ſamaritaniſche Ueberſetzung des Pentateuchs gen. 32, 3; 33, 14—16; 36, 8. 9; deut. 1, 2; 2, 1; 33, 2 und das Targ. Jonath. über dieſe Verſe. Vgl. Euseb. onomasticon s. v. Idumaea.

[2]) Ezech. 27, 9. Strabo XVI 2, 18.

[3]) 1 Reg. 5, 18. Jos. XIII 5.

[4]) Siehe H. Oort, de dienst der Baalim onder Israel (Haarlem 1864).

Semiten gekommen sei.[1]) Er citiert Inschriften, in denen Gibil als Gott des schwarzen Steines bezeichnet wird und sowohl als Gott des kosmischen Feuers wie als Gott der Opferflamme oder des Herdfeuers erscheint. Es würde daher nicht überraschen, wenn dieser nach Syrien verpflanzte Feuergott mit der Sonne in Beziehung gesetzt worden wäre.

Beide Erklärungen haben gleich viel für sich, da wir Dokumente über den Kult von Emesa im hohen Altertum nicht besitzen. Es giebt aber noch eine dritte, nicht weniger anziehende, nach welcher Êl-Gabal einfach der Bildner oder Schöpfergott wäre, von einer syrischen Wurzel gebal, welche beendigen oder vollenden und in übertragener Bedeutung bilden, schöpfen heißt.[2]) Keine andere Ableitung stimmt so gut zu der Vorstellung, die sich die Syrer des dritten Jahrhunderts von dem Gott von Emesa machten. Allerdings ist man zu der Frage berechtigt, ob bei dieser Annahme sich die Form des Namens rechtfertigen läßt; Êl-Gebul oder Êl-Gebil würde besser passen als Êl-Gabal. Diese Erwägung hat indessen urteilsfähige Forscher[3]) nicht beirrt; und sie hat in der That nur relative Bedeutung, sofern uns die syrische Form von Elagabal nicht direct überliefert ist. Von den drei genannten Ableitungen erscheint somit die letzte als die wahrscheinlichste. Uebrigens schließt sie die beiden anderen nicht vollständig aus. Von der Wurzel gabal, von der das arabische Wort für „Berg" stammt, kommen Verbalformen, welche bald dick, erhöht sein, bald dick

[1]) Vgl. den angeführten Artikel in der Rev. de l'Hist. des Rel. III 310—322, bes. p. 313. Fr. Lenormant, Die Magie und Wahrsagekunst der Chaldäer p. 191—195 und La langue primitive de la Chaldée p. 321. — J. Halévy hatte die Güte, mir einige Stücke seiner Hymnes assyriennes non traduites (Documents religieux, textes p. 35—36) zu erklären, in denen das Wort Kibil zugleich als Name des Gottes und als die gewöhnliche Bezeichnung des Feuers vorkommt. Halévy sieht bekanntlich in den Accadiern und Sumeriern nur Produkte der Einbildungskraft der Assyriologen.

[2]) So gen. 2, 7: „der ewige Gott bildete den Menschen aus dem Staub der Erde".

[3]) Schon Fuller (miscellanea sacra I 14) folgt dieser Ableitung, nach einer Note des Hearnius, die ich in der Ausgabe des Eutrop London 1821 S. 471 finde. Tiele in der zweiten französischen Ausgabe seines Kompendiums der Religionsgeschichte S. 345 hat sie gleichfalls der in der ersten Ausgabe (S. 269 Gott von Gebal oder Byblos) vorgetragenen vorgezogen.

machen bedeuten; im Syrischen und Arabischen wird das Wort gabal (oder gebal) wie das griechische πλάσσω im Sinn von bearbeiten, bilden (z. B. den Thon) gebraucht; daher im Hebräischen die Bedeutung begrenzen (gebul = Grenze), und im Syrischen formen, dann schaffen. Der Gott der Höhen stand somit schon durch seinen Namen wie auch durch die mit den hohen Gipfeln der kanaänäischen Mythologie verknüpften phallischen Darstellungen in enger Verbindung mit dem erzeugenden oder dem Schöpfergott. Und obwohl wir kein einziges positives Argument dafür vorbringen können, es sei denn die Gemeinsamkeit des Symbols, den berühmten kegelförmigen schwarzen Stein,[1]) ist es doch nicht unwahrscheinlich, daß der Gott Gibil der Chaldäer und der Gott Gebal oder Gabal der Emesier, wenn nicht den gleichen, so doch wenigstens ähnlichen Ursprung haben, oder daß der Kult des ersteren auf den des letzteren einen gewissen Einfluß ausgeübt hat.

Was nun auch immer der Ursprung des Gottes Elagabal sein mag, für seine Anbeter im dritten Jahrhundert war er ein Sonnengott[2]) wie die anderen syrischen Baale, eine Personifikation des Prinzips des Lebens und der Fruchtbarkeit, und darüber hinaus — gemäß dem herrschenden Synkretismus, dem sich die henotheistische Anlage des semitischen Gottesdienstes so leicht anpaßt — der Obergott, dem die Huldigungen der Menschheit ganz besonders gebühren. Sein Symbol war ein kegelförmiger, schwarzer Stein von erheblichen Dimensionen, auf dem man kleine Erhöhungen und Eindrücke bemerkte und dem man einen himmlischen Ursprung zuschrieb, mit

---

[1]) Vgl. Lenormant in dem angef. Art. p. 314. — Für die Assyriologen, welche den accadischen Ursprung des Gottes Gibil leugnen und für den semitischen Ursprung des Namens eintreten, ist es nicht unmöglich, Gibil, den durch einen kegelförmigen Stein, d. h. durch eine Verkleinerung des kegelförmigen Berges dargestellten Feuergott, mit Gebal, dem Gott des kegelförmigen Berges selbst, der als Symbol der Schöpfung gilt, zusammenzubringen. Tiele hält diese Erklärung für richtig (De beteekenis van Eâ en zyne verhouding tot Maruduk en Nabu; Amsterdam, Müller 1887; p. 12).

[2]) Herod. V 3; Capit. Macr. 9; Lamprid. Heliog. 1. Julius Balbillus Aquila war, bevor ihn Kaiser Elagabal zum Priester des Gottes Elagabal ernannte, Sonnenpriester (C. I. L. VII 2270 u. 1027). Vgl. Cohen, Monnaies des emp. rom. III Elagabale 9. 81. 89—91. 116—119. 126. 222; Eckhel D. N. III s. v. Emesa (Münzen mit Sonnenkopf oder Adler, auf einer Kugel ruhend); und VII p. 252 (das Sonnengestirn im Münzfelde).

anderen Worten einer jener Betyle, wie man ſie in der Mehrzahl der ſyro-phöniziſchen Kulte und bei den Arabern findet, ein ſymboliſcher Stein, vielleicht ein Meteorſtein, deſſen Form zugleich an den Phallus, an die Sonnenſtrahlen und an die kegelförmigen Gipfel erinnerte, auf denen man den Höhenkult ausübte.[1]) Auf den Münzen findet ſich ein Adler mit ausgebreiteten Schwingen vor dem Stein.[2]) Der Gott genoß bei den Völkern ſemitiſchen Urſprungs in weiten Kreiſen großes Anſehen. Selbſt von weit her ſtrömten die Gaben im großen Tempel von Emeſa, der von Gold, Silber und Edelſteinen ſtrahlte und in dem man den Kult des Gottes mit aller orientaliſchen Pracht feierte, zuſammen. Jeden Tag vollführte der ſchöne Avitus, in langen Purpurgewändern mit weiten Aermeln, golddurchwirkter Tunica, auf dem Haupt eine Krone von Edelſteinen, die in den verſchiedenſten Farben ſtrahlten, vor dem ſchwarzen Stein und um die Altäre herum die gemeſſenen Bewegungen, die das Ritual vorſchrieb, unter Begleitung von Flöten, Trompeten und anderen Inſtrumenten; und jedes Jahr zogen glänzende, der Sonne geweihte Feſte, die Helia Pythia, eine zahlreiche Menge zum Heiligtum.[3])

Es hat wirklich den Anſchein, daß der junge Avitus, als er Kaiſer geworden war, ſeinen prieſterlichen Sitz nur ungern verlaſſen hat. Wenn er nun auch den Tempel nicht mitnehmen konnte, ſo verfehlte er doch nicht, ſeinen Gott mit ſich zu führen. Unter

---

[1]) Herod. a. a. O. Eckhel a. a. O. Tiele, Hist. comp. des anc. rel. de l'Eg. et des peupl. sém. pg. 355 und 443. 2 Chron. 14, 4; 34, 4; Lev. 26, 30. — Man denke an den ſchwarzen und höckrigen (Arnob. adv. gent. VII 49: angellis [angulis] prominentibus inaequalis) Stein der großen Mutter in Peſſinus, den ſchwarzen Stein des Dysarches bei den Nabataeern (vgl. Suidas s. v. Ares), die Steine als göttliche Symbole bei den Arabern (Clem. Alex. Protr. IV 46 p. 40. 41 edid. Potter; Maxim. Tyr. diss. VIII 8), die aufrechtſtehenden Säulen in den phöniciſchen Tempeln, im Tempel der Aphrodite zu Paphos (Eckhel D. N. III Münz. v. Paphos), im Tempel Salomos zu Jeruſalem. Siehe auch die Münzen, auf denen Zeus Kaſios (übrigens gleichfalls ein Gott mit dem Namen einer Höhe, des Berges Kaſius) unter dem Symbol eines unförmigen Steines dargeſtellt wird (Eckhel D. N. III Münzen von Seleucia in Pierien) u. ſ. w.

[2]) Vgl. Lenormant angef. Art. p. 312.

[3]) Eckhel III s. v. Emesa; Mionnet, Descr. de méd. ant. V nrs. 227. 591; VIII 157. 168 (p. 157. 158).

dem kaiſerlichen Purpur blieb er der Prieſter des Elagabal und es ſchien ihm der höchſte Vorzug ſeiner ſouveränen Macht, dem Kult ſeines ſchwarzen Steines mit noch größerem Glanze obliegen zu können. Seine Regierung gehört mehr in die Religions- als in die politiſche Geſchichte: im Gedächtnis der Menſchen hat er unter dem Namen ſeines Gottes fortgelebt.

Seine ausſchließlich religiöſen Intereſſen zeigten ſich vom erſten Tage ab. Noch nie war Rom mit ſolcher Unverſchämtheit behandelt worden. Er erweiſt der Stadt nicht einmal die Ehre, ſich als Uſurpator zu ihr zu begeben, um ſie ſeine Macht fühlen zu laſſen. Alles Herkommen mit Füßen tretend, erkennt er ſich ſelbſt ohne Vermittlung des Senates alle Titel und Ehren zu, ohne Zweifel in der Meinung, daß er ſie allein ſeinem Gotte verdanke.[1]) Er behält ſein prieſterliches Coſtüm bei, die golddurchwirkten purpurnen und ſeidegewebten Gewänder, die Halsketten und Armbänder, die reich mit Edelgeſtein geſchmückte Tiara. Den Winter verbringt er zu Nicomedien in Aſien, um prieſterliche Tänze zu Ehren Elagabals aufzuführen; er lebt wie ein Scheik von Kedeſchim, mit einem Harem und Eunuchen unter den tollſten Ausſchweifungen. Was Rom betrifft, ſo muß es ſich vorläufig mit dem Bilde ſeines Herrn und Meiſters in prieſterlichem Coſtüm und mit einem Gemälde, das den ſchwarzen Stein darſtellt, zufrieden geben. Dieſes Bild muß im Senatsgebäude über dem Haupt der Statue der Victoria angebracht werden, und jeder Senator muß zu Ehren des Gottes, den es darſtellt, Weihrauch opfern und Wein ſpenden. Ja, noch bevor er nach Rom kommt, verordnet der junge Kaiſer, daß die römiſchen Beamten beim Opfern vor allen anderen Göttern ſeinen Gott anrufen ſollen. Und wie er nun endlich ſeinen Einzug in die Hauptſtadt hält, da entfaltet er ohne Scheu alle Schamloſigkeiten eines orientaliſchen Hoflagers: wollüſtige Ausſchreitungen, wie ſie in der Phantaſie der Eunuchen erdacht werden und in den Harems in Blüte ſtehen, die aber in orientaliſchen Ländern ſich doch wenigſtens den Blicken des Publikums entziehen; eine ausſchweifende Pracht, die nicht einmal die Entſchuldigung künſtleriſchen Wertes für ſich in Anſpruch nehmen darf.

[1]) Dio LXXIX 2—8. — Elagabal hielt ſich ſicher für den Gegenſtand beſonderer Fürſorge ſeines Gottes; ſiehe die von Eckhel erwähnte Münze (D. N. VII 249), wo der Gott als Conservator Aug. bezeichnet wird.

Dazu der überwiegende Einfluß der Frauen und der Günſtlinge des Boudoirs; die anmaßliche Etikette, welche dahin führt, daß in den Verſammlungen eines Senats von Frauen die kleinſten Einzelheiten der Toilette und die Art und Weiſe, wie man hochſtehende Perſönlichkeiten zu begrüßen hat, feierlich feſtgeſetzt werden; die vollſtändige Gleichgültigkeit gegen das öffentliche Wohl und die egoiſtiſche Konzentration aller Regierungsthätigkeit auf das Wohlbefinden des Souveräns.

Er kennt kein anderes Geſetz als ſeine Laune, keine anderen Diener als die Vermittler ſeiner Vergnügungen, keine Pflichten als die gegen ſeinen Gott.[1]) Unter ſeiner Regierung ruht die Geſetzgebung, ſtagniert das Militärweſen; es giebt keine ſocialen Reformen, keine neuen Bauten mit Ausnahme der Tempel, die er ſeinem Gott auf dem Palatin errichtete, nicht weit vom Palais, in einem der kaiſerlichen Gärten in der Vorſtadt.[2]) Er ſelbſt begehrt auf Inſchriften, auf Medaillen und offiziellen Münzen keinen anderen Titel als den eines sacerdos dei solis Elagabali oder irgend eine ähnliche Benennung.[3]) Am häufigſten wird er dargeſtellt in prieſterlicher Tracht, das Haupt bekränzt mit Hörnern, vor dem Altar amtierend.[4])

Und das war in der That ſeine ſtändige Beſchäftigung. Jeden Morgen begab er ſich zum Tempel des Elagabal, wohin er die ehrwürdigſten Symbole der anderen Kulte zuſammengebracht hatte, das Feuer der Veſta, den Stein der großen Mutter, das Palladium, das niemand anblicken durfte, die heiligen Schilde der Salier, die

---

[1]) Lamprid. Heliog. pass.; Herod. V 6–8; Dio LXXIX 13 ff.

[2]) Lamprid. Heliog. 1. 3. 17; Herod. V 6. Vgl. den Chronographen vom Jahre 354 (edid. Mommsen p. 647), der das Eliogaballium erwähnt, und Hieronymus, der in ſeiner Chronik von einem Eliogabalum templum ſpricht. Preller ſetzt den zweiten Tempel in die Region der Porta Maggiore (Röm. Myth. II 401 N. 2). Vgl. die Regionen der Stadt Rom p. 131. Capit. Marc. Aur. 26 ſagt, daß der Tempel, den Marc Aurel der Fauſtina errichten ließ, ſpäter dem Heliogabal geweiht wurde.

[3]) Cohen, Monn. des emp. rom. III s. v. Elagabale 116. 119—122. Folgende Varianten: Invictus Sacerdos Aug. (36—38. 166. 167); Summus Sacerdos Aug. (134). — Siehe auch Henzen, 5514. 5515. 7414 a.

[4]) Cohen a. a. O. 79. 97 ff. 103. 105—107. 119. 134. 166. 200—206. 208. Eckhel D. N. VII 249. 252.

göttlichen Steine aus dem Dianatempel in Laodicea; so erhöhte er den Glanz seines Gottes, indem er ihm alle anderen Götter als Höflinge oder Diener unterordnete. Er erschien in syrischer Tracht, mit gemalten Augen und rotgefärbten Wangen und schritt selbst zum Opfer, indem er um die Altäre, die den Tempel entlang aufgestellt waren, herumging. Hekatomben von Stieren und Schafen wurden geschlachtet, die ausgesuchtesten Wohlgerüche verbreitet, große Mengen des besten alten Weines ausgegossen, so daß Bäche von Wein mit dem Blut der Opfertiere vermischt dahinströmten. Sodann führte er nach dem Klang von allerhand Instrumenten Tänze auf, von einer Schar von Frauenzimmern geleitet, welche sangen und Cymbeln und Pauken schlugen, indem sie in rasender Eile um die Altäre herum schwenkten. Die höchsten Persönlichkeiten mußten daran Teil nehmen: der Senat, der römische Senat, die römische Ritterschaft standen bei dieser syrischen Maskerade in den dazu gehörigen Gewändern herum. Die Befehlshaber der Truppen, die höchsten Würdenträger, in phönizischer Tracht mit aus Leinwand verfertigten Schuhen, wie orientalische Priester gekleidet, mußten sich glücklich schätzen, auf dem Haupte die goldenen Gefäße tragen zu dürfen, welche die Gewürze oder die Eingeweide der Opfertiere enthielten. Der Kaiser aber glaubte denen eine große Ehre zu erweisen, die er an dem Opferdienste Teil nehmen ließ.

Am Tage des großen Festes des Gottes ging es noch schlimmer her. Jedes Jahr im Hochsommer leitete der Kaiser mit allem Pomp die Prozession, welche den Gott aus dem palatinischen Tempel in den Vorstadttempel geleitete. An der Spitze des Zuges die Bilder aller Götter, die heiligen Symbole, die wertvollsten Gegenstände aus allen Kulten, von einer förmlichen Armee von Reitern und Fußsoldaten geleitet: Götter und Menschen bereiteten dem höchsten Gotte Elagabal, d. h. seinem Symbol, dem schwarzen Steine, den Weg. Der Stein war auf einem Wagen aufgestellt, den ein Sechsgespann tadellos weißer Pferde zog, die reich mit Gold und Edelstein geschmückt waren. Niemand war auf dem Wagen, damit der Gott die Renner selbst lenken könne. Stand vielleicht der Adler mit ausgebreiteten Schwingen vor dem Stein, oder ward er ersetzt durch die vier Sonnenschirme, die den Stein beschatteten, wie es die orientalische Herrscheretikette verlangte? Man kann das nicht

entscheiden; die Münzen zeigen beide Typen.[1]) Der Priesterkaiser hielt die Zügel der Pferde, rückwärts schreitend, um ja nicht auch nur für einen Augenblick seinen Gott aus dem Gesicht zu verlieren. Um ihn aber vor dem Ausgleiten zu schützen, welches eine derartige Positur leicht hätte zur Folge haben können, war der ganze Weg mit Goldsand bestreut, und auf beiden Seiten standen Wachen, welche den Weg offen hielten. Das Volk folgte mit Fackeln, Kränze und Blumen streuend. War man im Tempel angekommen, so begannen die Opfer und volkstümlichen Vergnügungen; der Kaiser selbst stieg auf hohe Thürme, die er eigens zu dem Zwecke hatte errichten lassen, um Geschenke aller Art, kostbare Gegenstände, Kleidungsstücke, Stoffe, ja Tiere, zahme und wilde, unter das Volk zu werfen, das sich dieselben unter unbeschreiblicher Balgerei eroberte. Gleichzeitig veranstaltete er Spiele, Schaustellungen, Wettrennen, Gastmähler, kurz all das, was zur Unterhaltung der römischen Plebs beitragen konnte.[2])

Aehnliche Feste wurden gefeiert, als Elagabal, der in diesem Punkte vernünftiger war, als die römischen Historiker zugeben wollen, seinen Gott zu verheiraten gedachte. Herodian behauptet, er habe sein Auge zuerst auf das Palladium geworfen, aber darauf verzichtet, weil der kriegerische Charakter der Göttin ihm mißfiel. In richtigerer Würdigung der Natur und des Ursprungs des El-Gabal[3]) begriff er bald, daß unter allen von den Römern verehrten Göttinnen keine besser geeignet sei, die Gefährtin des Gottes von Emesa zu werden, als die Dea Caelestis, die Urania von Carthago, die alte Tanith, die die Phönizier in uralter Zeit von den syrischen Küsten an das afrikanische Gestade verpflanzt hatten. Er ließ darum aus Carthago das Bild der Göttin mit dem in ihrem Tempel befindlichen Golde holen; und nachdem er den Befehl gegeben hatte, große Schätze zu einer Mitgift für die Göttin zu sammeln,

---

[1]) Eckhel D. N. VII 249. Cohen, Monn. etc. III s. v. Elagabale 7. 8. 126—129. 155. Vgl. A. Mongez, Iconogr. romaine II 3, p. 188 (Tafel LI 3).

[2]) Herod. V 5. 6; Lamprid. Heliog. 8.

[3]) Ebenso bringt er seinen Gott mit der Diana von Laodicea, einer syrisch-phönicischen Astarte zusammen. Vgl. Eckhel D. N. s. v. Laodicea (Syriae) besonders p. 321.

führte er sie seinem Gotte zu und veranstaltete große Festlichkeiten, um die göttliche Hochzeit zu feiern.[1])

Jedem Römer, der noch nicht ganz das Gefühl seiner Würde verloren hatte, mußten derartige Scenen als der Gipfel der Abscheulichkeit erscheinen. War es doch nichts anderes als die Verpflanzung des syrischen Kultes mit allen seinen Unsitten und all seiner Schamlosigkeit mitten in die Stadt Rom hinein. Was Männer wie den Geschichtsschreiber Dio empörte, schien den Einwohnern von Emesa oder Hierapolis heilig. Die Weibercostüme von Männern getragen, die geschminkten Gesichter, die Gesänge und heiligen Tänze, die Götterhochzeiten, die zahllosen Gewürze, kostbaren Kleiderstoffe und Juwelen, all diese Zeichen einer überspannten Sinnenlust, wir finden sie wieder im Kult der Syrischen Göttin, den Lucian beschreibt.[2]) Wie alle Götter Roms den El-Gabal im feierlichen Zuge geleiteten, so bildeten auch die unzähligen Götter, die sich um die Göttin zu Hierapolis gruppierten, während des großen Frühlingsfestes[3]) einen Götterhofstaat, den menschlichen Hofstaaten der orientalischen Monarchen entsprechend. Wie der Kaiser Elagabal zur größten Verwunderung der Römer im Tempel seines Gottes Löwen, Affen und lebendige Schlangen hielt, ebenso brachten die syrischen Galli in den Tempelhöfen, in denen ihre Göttin herrschte, eine ganze Menagerie zusammen.[4]) Wenn er sich des Schweinefleisches enthielt, sich beschneiden und in das Elagaballium die Schamteile verstümmelter Individuen werfen ließ, so erneuerte der Kaiser zu Rom nur das, was in seinem Heimatlande gebräuchlich war[5]), und wenn es wahr ist, daß er Kinder opferte, so wissen wir ja, daß zu Hierapolis die Begeistertsten unter den Gläubigen ihre Kinder von der Höhe der Terrasse herabwarfen, nachdem sie sie in einen Sack gesteckt hatten.[6])

Die vielen Excentricitäten Elagabals, die die Historiker als Ausbrüche von Verrücktheit angesehen haben, waren meist doch nur

---

[1]) Herod. a. a. O.
[2]) Siehe oben Kapitel II Abschn 3. Vgl. Lamprid. Heliog. 7.
[3]) Lucian, de Dea Syra 47. 49.
[4]) Dio LXXIX 11; Lucian a. a. O.
[5]) Dio a. a. O.; Herod. V 6; Lucian 51. 54.
[6]) Lamprid. Heliog. 8; Lucian, 58. Vgl. oben p. 71.

die Anwendung gewisser orientalischen Sitten, freilich in den riesigen Verhältnissen, wie sie die kaiserliche Allmacht mit sich brachte. Wenn er auf die neben dem Sommertempel erbauten hohen Thürme steigt, um dem Pöbel kostbare Dinge, ja selbst lebendige Tiere zuzuwerfen, so glaubt man zunächst, das sei eine von einer verrückten Phantasie erfundene Belustigung, während es sich doch einfach um einen syrischen religiösen Brauch handelt: in Hierapolis stürzten die Gläubigen die bekränzten Opfertiere hoch oben vom Peristyl des Tempels herunter.[1]) Eines Tages verkleidet sich der Kaiser als Frauenzimmer und schlüpft in die Gassen Roms, um sich unter die Schenkmädchen und Prostituierten zu mischen; ein andermal reißt er sich die Haare aus, läßt sich Kaiserin nennen und will seinen Geliebten, den karischen Sklaven Hierocles, zur kaiserlichen Würde erheben; er läßt in seinem Palast alle Prostituierten Roms zusammenkommen und speist mit ihnen; er sucht die Gesellschaft der Eunuchen; er trägt seine Blöße zur Schau; er läßt sich in einem Wagen von nackten Weibern ziehen, denen er die Zügel um den Busen legt; er bettelt öffentlich; er rühmt sich, mehr Liebhaber zu besitzen als irgend eine Prostituierte; er verschwendet seine Gunst an die Athleten, die die größte Manneskraft besitzen.[2]) Was heißt das? Ist das Tollheit? Gewiß, für jeden vernünftigen Menschen; aber es ist religiöse Tollheit. Die syrischen Galli, die sich verstümmeln, thun nichts anderes; auch sie geben sich aus Devotion jedem widernatürlichen Brauche hin; sie kleiden sich als Weiber, prostituieren sich, verherrlichen die geschlechtlichen Vorgänge und durchstreifen bettelnd das Land. Bei Elagabal ist die Schamlosigkeit wohl noch größer als die Tollheit. Der Wein des Priestertums ist ihm in den Kopf gestiegen.

Ebensowenig respektvoll vor den menschlichen Gesetzen wie vor den göttlichen, wenn sie nicht von seinem Specialgott ausgingen, verheiratete und trennte sich Elagabal nach seinem Gutdünken, je nach der Laune des Augenblicks, wie ein orientalischer Monarch mit seinen Günstlingen wechselt. Drei seiner rechtmäßigen Frauen

[1]) Lucian a. a. O. — Die Opfer auf den Thürmen schon bei den Semiten Mesopotamiens. Vgl. Tiele, Hist. comp. des anc. relig. etc. p. 209.

[2]) Dio LXXIX 13 ff. — Siehe die Aufzählung aller Excentricitäten Elagabals bei Lampridius Heliog. 7. 21 ff.

ſind uns dem Namen nach bekannt: Julia Cornelia Paula, Julia Aquilia Severa, Annia Fauſtina.[1]) Dio behauptet, daß er noch drei andere hatte, was zuſammen ſechs rechtmäßige Frauen in dreiundeinhalb Jahren ergeben würde. Bald verführte ihn die Schönheit, bald die hohe Geburt der begehrten Frau; bald auch leiteten ihn religiöſe Beweggründe. So heiratete er die Veſtalin Aquilia Severa,[2]) weil er es für angebracht hielt, daß ein Prieſter eine Prieſterin heirate. Freilich blieb die Profanation rein theoretiſch, ſei es, daß er ſich nach Art der Galli verſtümmelt hatte, ſei es, daß er durch frühzeitige Ausſchweifungen erſchöpft war.[3])

Schon wegen ihrer Vornehmheit hatten dieſe Frauen keinerlei Einfluß auf den Geiſt des jungen Kaiſers, den ſeine prieſterliche Monomanie ganz und gar in Beſchlag nahm. Die einzige Frau, mit der er ſich ganz verſtand, war Julia Soaemias, ſeine Mutter, und die einzige, der es zuweilen gelang, ihm zu imponieren, war die alte Julia Moeſa, ſeine Großmutter. Er hatte ihr die Sorge für die Staatsgeſchäfte abgetreten, um ſich ausſchließlich ſeinen religiöſen Pflichten und ſeinen Vergnügungen widmen zu können. Sie ſaß im Senat,[4]) wachte über die Intereſſen der Familie, ſorgte ſo viel als möglich für die maßloſen Ausgaben ihres Enkels, indem ſie ſich gleichzeitig aus politiſchen Gründen bemühte, den verabſcheuten Fürſten, der ihr doch erlaubte, ihren Ehrgeiz zu befriedigen,

---

[1]) Dio LXXIX 5. 9. Herod. V 6. Vgl. Eckhel D. N. VII 258 ff.

[2]) Döllinger (Hippolytus und Kalliſtus p. 24) vermutet, daß der auf der Säule Hippolyts verzeichnete Traktat ad Severinam an dieſe Aquilia Severa gerichtet war. Theodoret kennt allerdings eine an eine Kaiſerin gerichtete Schrift Hippolyts: ein Troſt- und Erbauungsſchreiben über die Auferſtehung. Aquilia Severa, zweimal von Elagabal verlaſſen und bei ihren alten Genoſſinnen in Mißachtung geraten, würde demnach ihre Zuflucht im Chriſtentum geſucht haben.

[3]) Dio a. a. O.; Lamprid. Heliog. 7; Aurelius Victor, Epit. XXIII 3.

[4]) Auf Moeſa bezieht ſich augenſcheinlich das, was Lampridius (Heliog. 4) von Soaemias erzählt. Kp. 12 ſagt er ausdrücklich, daß Moeſa den Elagabal in den Senat begleitete. Vgl. Duruy, Hist. des Rom. VI 229. Siehe auch die Inſchriften zum Gedächtnis der von den Arvalbrüdern für das Heil des Kaiſers Marcus Aurelius Antoninus und der Julia Moeſa, Großmutter des Kaiſers, dargebrachten Opfer. Soaemias wird dabei nicht erwähnt (C. I. L. VI 2104 Arv. p. 570—571).

schonend zu behandeln und so einem anderen Sprößling ihres Stammes den Weg zu bereiten, in Voraussicht des Augenblicks, wo die Tollheiten Elagabals eine Katastrophe herbeiführen mußten. Sie begab sich mit ihm zum Tempel, um die Gesänge zu Ehren des Gottes zu singen, und überredete ihn zugleich, Alexianus, den Sohn der Mamaea, zu adoptieren, auf den sie ihre Hoffnungen für die Zukunft gesetzt hatte, unter dem falschen Vorwand, daß man den Jüngling in die priesterlichen Geschäfte einweihen müsse. Und der Kaiser, durch diese Proselytenaussichten verführt, willigte in den Plan, indem er dabei einem Befehl seines Gottes zu gehorchen glaubte. Sie war eine zweite Julia Domna, mit weniger weitem Gesichtskreis, dafür aber verschlagener. [1])

So ehrgeizig Julia Moesa war, so leichtfertig war Julia Soaemias. [2]) Wie ihr Sohn war sie die schamlose Verkörperung des alten kananäischen Geistes. Mehr auf die Befriedigung ihrer Lüste als ihres Machtbedürfnisses gerichtet, stellt sich uns diese wollüstige und ausschweifende Tochter des Orients als das vollkommene Modell der orgiastischen Weiber dar, welche die Lebenskraft in der Natur feierten, indem sie sich für ihre Götter an den Eingängen der syrischen Tempel prostituierten. Die Historiker erwähnen sie nur, um von ihren Liebhabern zu sprechen, und auf den Münzen wird sie nur dargestellt mit den Zügen der Venus caelestis oder der Astarte. [3]) Sie scheint für den Gott von Emesa nicht geringere Anhänglichkeit als ihr Sohn besessen zu haben, und wie er beging sie den Fehler, nach Rom und in die kaiserlichen Paläste ein Leben verpflanzen zu wollen, welches den Einwohnern Emesas heilig erscheinen mochte, welches aber, selbst bei den an Unmäßigkeiten aller Art gewöhnten Römern, nur Ekel und Verachtung hervorrufen konnte.

---

[1]) Dio LXXIX 11. 15. 17. 19. 20; Herod. V 3. 5. 7. 8; Lamprid. Heliog. 31.

[2]) Das ist die Form des Namens auf den Münzen; Vgl. Eckhel, D. N. VII 264. Dio LXXVIII 30 und Herod. V 3 geben die Form Soaemis, Lamprid. Heliog. 2: Semiamira.

[3]) Lampr. Hel. 2. 4 (sie führt den Vorsitz im Weibersenat); Dio LXXVIII 30, LXXIX 6. 11. Eckhel D. N. VII 264. 265. Mongez, Icon. rom. II 3 p. 181 (Tafel LI nr. 7). Vgl. Lucian, de Dea Syra 43.

Mutter und Sohn, vereint in gleicher Frömmigkeit und gleicher Ausschweifung, blieben auch im gleichen Tode vereint. Sie wurden zusammen von den Soldaten getötet, ohne Zweifel auf Anstiften der Julia Moesa und der Julia Mamaea, die kein anderes Mittel sahen, um den jungen Alexianus vor den Nachstellungen seines kaiserlichen Vetters zu retten. Nach der Tradition soll Elagabal im Abtritt des Lagers erschlagen worden sein, ein Totenbett, das seiner würdig gewesen wäre. Die Leichname von Mutter und Sohn wurden durch die Straßen geschleift und in den Tiber geworfen; und die Wellen schlossen sich für immer über den Urhebern der abscheulichen religiösen Orgien, die sich während dreier Jahre zu Rom abgespielt hatten. [1])

Selten hat die Geschichte mit solcher Einmütigkeit ihr Urteil gesprochen als wo es sich darum handelt, das Andenken dieses Jünglings zu geißeln, dessen kaum erschlossene Schönheit noch auf seinen Büsten die Spuren des Stumpfsinns zeigt, den ein widernatürliches Leben verursacht hat. [2]) Man hat ihm nicht einmal seine Herkunft und seine religiösen Vorstellungen als Milderungsgründe angerechnet. Doch scheint es nicht, als ob die römische Bevölkerung bei seinen Lebzeiten den heftigen Widerwillen, sei es gegen ihn selbst, sei es gegen seinen Kult, gezeigt habe, den sie nach Ansicht der Historiker hätte empfinden müssen. Nur die oberen Klassen waren entrüstet; die große Masse und die Armee waren schon zu kosmopolitisch, um sich über den Triumph eines syrischen Gottes in Rom zu ärgern. Eine Novität oder eine Excentricität mehr oder weniger erregte ihren Unmut nicht, vorausgesetzt, daß fröhliche Feste und verschwenderische Freigebigkeit sie begleiteten. Das feierliche Gepränge der syrischen Kulte war ja unstreitig glänzender und bot dem Auge mehr, als die offiziellen Opfer nach überliefertem Ritus. Die Sitten und Gewohnheiten Syriens waren zu Rom nicht mehr unbekannt; es gab in der That überall Syrer, unter den Sklaven, in der Armee, in der Verwaltung, in der wissenschaftlichen und litterarischen Welt. [3]) Der Kult eines Steines hatte

[1]) Herod. V 8; Dio LXXIX 20 (behauptet, daß Elagabal in den Armen seiner Mutter getötet wurde); Lamprid. Heliog. 16. 17.

[2]) Siehe in der Kaisergalerie im Louvre die kleine Marmorbüste Nr. 83.

[3]) Siehe weiter oben. — Die Zahl der in Syrien und den angrenzenden

nichts Anstößiges für ein Volk, das seit langer Zeit den heiligen Stein der großen Mutter verehrte, sowie den Jupiter Lapis der Fetialen und den „Lapis Manalis" beim Marstempel. [1]) Zudem war Elagabal nicht der einzige Gott, welcher den Anspruch erhob, sich als oberster Gott an die Stelle des Jupiter Capitolinus zu setzen. Es gab so viele Pretendenten für die höchste Macht im Himmel, als es Pretendenten für den Kaiserthron auf Erden gab. Warum sollte dem Elagabal nicht zukommen dürfen, was Isis, Serapis, Attis oder Mithras beanspruchten?

Die einzigen, die, soweit unsere Kenntnis reicht, dagegen Einspruch zu erheben wagten, waren die Priester der Isis. Ihre Göttin war so entrüstet darüber, daß der Kaiser alle Götter zu gunsten des einen Elagabal erniedrigen wollte, daß sich ihre Statue im Haupttempel zu Rom auf dem Sockel drehte, um die Außenwelt nicht mehr sehen zu müssen, in der solche Ungeheuerlichkeiten vorkamen. [2]) Beim Tode des Kaisers schöpfte sie ohne Zweifel neue Zuversicht; denn die Oberherrschaft des Gottes Elagabal schwamm in den Fluten des Tiber dahin mitsamt dem Leichnam seines Oberpriesters. Der schwarze Stein ward nach Emesa zurückgebracht, wo er nach wie vor sich großer provinzieller Beliebtheit erfreute; denn um seinetwillen schonten die Truppen Emesa und Aurelian brachte ihm in dieser Stadt seine Huldigungen dar. [3]) Sein Tempel zu Rom blieb bestehen, aber er war nur ein Heiligtum unter den vielen, in welchen der herrschende Synkretismus sich auf den Sonnenkult vereinigte. [4])

Der Versuch Elagabals ist somit gescheitert. In direkter Richtung hat er keinen Einfluß auf die religiöse Entwicklung der antiken Gesellschaft ausgeübt. Aber als Symptom der religiösen Geburtswehen, welche die zivilisierte Menschheit des dritten Jahrhunderts durchmacht, ist er außerordentlich bezeichnend. Trotz

---

Gebieten gelagerten Legionen war eine bedeutende. Vgl. Mommsen, Röm. Gesch. V. 447. 462. Duruy, Hist. des Rom. V 240. VI 348. Friedländer, Sitteng. R. III 303 (Einströmen von syrischen Tänzerinnen, Musikantinnen).

[1]) Preller-Jordan, Röm. Myth. I 117. 246. 354.

[2]) Dio LXXIX 10.

[3]) Duruy a. a. O. VI 339; Vopiscus Aurel. 25.

[4]) Lamprid. Heliog. 17.

der Unwürdigkeit derer, die seine Werkzeuge waren, ist er ein Reformversuch: er ist einer der Avataras des religiösen Synkretismus, der sich eine konkrete Form zu geben wünscht und sich in einem bestimmten Kult verkörpern will, der als Universalkult zu gelten vermag, eine Art heidnischer Katholicismus.

In der legendenhaften Persönlichkeit des Apollonius von Tyana hatten die Litteraten des Salons der Julia Domna auf dem festen Unterbau eines wirklichen Menschenlebens das Standbild eines idealen Weisen errichtet, der zugleich der Offenbarer und das Vorbild der Universalreligion war. Mit großer Weitherzigkeit vereinigten sie das Höchste und Erhabenste aus allen Kulten, den barbarischen wie den zivilisierten, in dem losegefügten Rahmen ihrer neupythagoräischen Philosophie. Sie hatten den Versuch gemacht, vermittelst einer umfassenden Zusammenfügung religiöser und philosophischer Gedanken eine Religion zu schaffen, welche für die synkretistische Gesellschaft paßte und Jedermann befriedigte. Indem sich Elagabal bemühte, alle anderen Kulte seinem Gott von Emesa unterzuordnen, verfolgte er, natürlich ohne sich Rechenschaft darüber zu geben, das gleiche Ziel, aber freilich auf ganz entgegengesetztem Wege. Er gehorchte der Macht der Thatsachen, welche die Entwicklung der Gesellschaft beherrscht, dem Geiste seiner Zeit, der eine um so vollkommenere Gewalt über ihn besaß, als sein eigener Wert nur ein geringer war.

Auch er wollte einen universalen Kult begründen: aber anstatt dies Ziel durch die Verbindung aller Kulte und aller früheren Weisheitslehren, in denen man gleichberechtigte Ausdrücke einer höheren Wahrheit sah, zu verfolgen, suchte er die Einheit in der Unterordnung aller Kulte unter einen einzigen, den allein reinen, den seinigen, den Kult des Sonnengottes Êl-Gabal. So trägt denn auch seine Religionspolitik deutlich den synkretistischen Charakter. Wenn er im Tempel seines Gottes alle Symbole, auch die ehrwürdigsten, der anderen Kulte vereinigt, den Stein der großen Mutter, das Palladium, das Feuer der Vesta u. s. w., so geschieht das nicht nur, damit kein anderer Gott als der seine in Rom verehrt werde, sondern vor allem deshalb, weil das Priestertum des Êl-Gabal das Mysterium aller Religionen besitzen und in sich umfassen soll. So wollte er auch, daß die Christen und Juden

ihren bildlosen Gott im Tempel des Êl-Gabal anbeten sollten.[1]) Er will die anderen Götter nicht unterdrücken; er will nur aus ihnen Diener des Êl-Gabal machen. Nach seiner kindischen Gewohnheit nennt er die einen Kammerdiener, die anderen Sklaven, noch andere anders titulierte Diener seines Gottes. Er läßt sich in die Mysterien der großen Mutter einweihen und feiert die Taurobolien, immer in der Absicht, dabei die Oberherrschaft seines Gottes zu wahren.[2])

Man erkennt leicht die semitische Auffassung der Religion bei Elagabal. Sein Gott ist der einzig wahre Gott; er muß als absoluter Monarch im Himmel herrschen, wie der Kaiser, sein Repräsentant auf Erden, über die Menschen herrscht. Mit Elagabal konstituiert sich der Synkretismus als absolute Monarchie nach orientalischer Art, während er bei den neupythagoräischen Reformatoren eine Art von Bündnis aller Kulte um ein gemeinsames Panier bildete. Das Emporkommen des Êl-Gabal zu Rom ist der erste Triumph eines eifersüchtigen Gottes in der occidentalischen Welt und ein Vorzeichen des Emporkommens des offiziellen Monotheismus. Elagabal hat alle erdenklichen Tollheiten und Excentricitäten begangen; aber man muß es ihm zur Ehre nachsagen, daß er im Gegensatz zu der Mehrzahl der römischen Kaiser seinen Gott und nicht sich selbst anbeten ließ.

[1]) Lamprid. Heliog. 3.
[2]) Lampr. a. a. O. 7.

Kapitel IX.

Die eklektische Reformation. Der Kult der Heiligen.

1. Alexander Severus.

Der Tod Elagabals war eine Erlösung, für seine Familie noch mehr als für das Reich. Die alte Fürstin, welche vier Jahre lang die Geschicke des kaiserlichen Hauses geleitet hatte, begrüßte den Sturz des elenden Knaben, dessen Narrheiten ihr Werk aufs Spiel zu setzen drohten, ohne Zweifel mit innerer Genugthuung, um so mehr, als sie noch einen Enkel zur Hand hatte, der in ganz anderer Weise geeignet schien, unter ihrer Leitung die hohen Geschäfte des obersten Staatsamtes auszufüllen. In Voraussicht einer unvermeidlichen Katastrophe hatte sie in Uebereinstimmung mit Julia Mamaea, der Mutter des jungen Prinzen, das Publikum und die Armee für denselben einzunehmen gewußt. Elagabal wurde gerade deshalb aus dem Wege geräumt, weil er sich derer entledigen wollte, die ihm bis in das Prätorianerlager hinein seinen Vetter Alexianus vorzogen.

Dieser Vorzug mußte ihm aber ganz besonders unangenehm sein, weil er berechtigt war. Selten hat die Geschichte von einem so in die Augen fallenden Gegensatz zu berichten, als dem zwischen diesen beiden Vettern. Der einzige Zug, den sie gemeinsam haben, ist, daß beide dank der Geschicklichkeit ihrer Großmutter noch fast in Kinderschuhen die Stufen zum Thron hinanschritten. In jeder anderen Beziehung ist der Gegensatz ein vollkommener; den Lastern des einen entsprechen die Tugenden des anderen. Beide sind Syrer von Geburt und Herkunft; aber der eine, für die Geschäfte des Oberpriesters eines naturalistischen Kultes zu Emesa erzogen, ist

ein verspäteter Repräsentant des unreinen kananäischen Geistes; der andere, mit der Bestimmung zur kaiserlichen Herrschaft von den besten Lehrern zu Rom erzogen, ist die reifste Frucht überfeinerter Bildung in einer synkretistischen Gesellschaft. Der eine trug mit Unverschämtheit seine syrische Nationalität zur Schau und gefiel sich darin, die Gesetze und Gebräuche Griechenlands oder Roms zu verhöhnen, der andere wollte für einen Römer von altem Schlage gelten und stellte deshalb für sich phantastische Genealogien zusammen.[1]) Der eine führt den Gott von Emesa als Sieger auf den Palatin; der andere schickt alle Götter in ihre Tempel zurück.[2]) Der eine ist der Sohn einer Prostituierten, der andere das zärtlich geliebte Kind einer Weisen, die fast eine Heilige war.

Alexander Severus erklärt sich aus Mamaea wie Elagabal aus Soaemias. Man könnte die Sittengeschichte des dritten Jahrhunderts in der Geschichte dieser syrischen Fürstinnen veranschaulichen. Julia Mamaea hatte wie die anderen Frauen ihrer Familie Gefallen an Macht und Größe und besaß dabei genügende geistige Begabung, ihre Wünsche befriedigen zu können.[3]) Vielleicht nicht von so umfassender geistiger Bedeutung wie ihre Tante Julia Domna, nicht so diplomatisch gewandt wie ihre Mutter Julia Moesa, weniger verführerisch als ihre Schwester Julia Soaemias hatte sie etwas, was den anderen fehlte, die moralische Größe. Sie hatte ein frommes Herz, wie es sich im reinen Leben äußert. Sie blieb ehrbar in einer Umgebung, in der die Bedürfnisse der Politik und die Ausschreitungen einer sinnlichen Religion die Laxheit der Sitten zu etwas Selbstverständlichem machten.[4]) Ihr ganzes Leben, soweit es uns bekannt ist, war von einer einzigen Leidenschaft beherrscht, der Liebe zu ihrem Sohne. Sie liebte ihn blind, war

---

[1]) Lamprid. Al. Sev. 28. 44. 64.

[2]) Herod. VI 1.

[3]) Lamprid. a. a. O. 14. — Siehe die Titel, die sie sich zuerkennen läßt: Augusta, Mater Sen. et Castr. et Patriae et universi generis humani: C. I. L. II 3413; III 3427; VII 319; VI 2108 (Arval. p. 576—577); Orelli 953. Vgl. Eckhel (D. N. VII 287. 288) die Münzen der Mamaea mit den Typen der Juno, Pietas, Venus, Vesta, oder mit den Attributen mehrerer Gottheiten auf einmal.

[4]) Alle Zeugnisse sind hierin einig. Vgl. Euseb. hist. eccl. VI 21. Lampr. Alex. Sev. 14. Herod. VI 1.

bereit, ihm jedes Opfer zu bringen und kannte keine andere Sorge, als ihm jede Gefahr fernzuhalten, keinen Ehrgeiz, als aus ihm ein Muster von Weisheit und Tugend zu machen: so gefährdete sie durch übertriebene Sorgfalt das Werk, dem sie sich rückhaltslos geweiht hatte. Stets darauf bedacht, über ihn zu wachen, setzte sie sich an seine Stelle. Jenen Künstlern vergleichbar, die immer und immer wieder die Feile an ihre Werke legen, ohne sie je fertig zu stellen, konnte sie sich nicht entschließen, ihn aus ihrer Vormundschaft zu entlassen; mit dem Egoismus höchster mütterlicher Liebe behandelte sie den, aus dem sie einen Mann hätte machen sollen, bis zuletzt wie ein Kind.

Am Ende des Jahres 205 zu Caesarea in Palaestina [1]) geboren, von Gessius Macrianus [2]) und Julia Mamaea, kam der junge Alexander mit seinem Vetter Elagabal im Jahre 219 nach Rom, dreizehn Jahre alt: aber dank der zarten Sorgfalt seiner Mutter und der aufmerksamen Protektion seiner Großmutter konnte er den Fallen entgehen, die ihm die Eifersucht Elagabals stellte, und durch all den Schmutz des kaiserlichen Hofes hindurchschreiten, ohne daß seine angeborene Herzensreinheit je davon bespritzt worden wäre. Während der Kaiser, sein Vetter, seine körperlichen und geistigen Kräfte in Ausschweifungen vergeudete, empfing der junge Alexander von den besten Lehrern eine ausgezeichnete Erziehung, deren vortreffliche Leitung selbst die anspruchsvollste moderne Pädagogik anerkennen müßte. [3]) Indem er seine Tage zwischen militärischen Uebungen, dem Studium der Wissenschaften und künstlerischer Beschäftigung teilte, erwarb er sich die feine und vielseitige Bildung, in der sich der ganze Zauber antiker Kultur in glücklicher Harmonie vereinigte. Und trotz der zuweilen herrisch geltend gemachten Bekehrungsversuche Elagabals blieb er unempfindlich gegen den groben Naturalismus des Kultes von Emesa, indem er vorzog,

[1]) Lamprid. Alex. Sev. 1. — Er starb Ende März 235, 29 Jahre, 3 Monate, 7 Tage alt (Lampr. 60). Vgl. Seite 236 N. 1.

[2]) Dio LXXVIII 30. — Die zweite Heirat Mamaeas (Tillemont, Hist. des Emp. Héliogabale art. I) kann, wenn überhaupt, erst unter Caracalla stattgefunden haben. Alexander Severus, im Jahre 205 geboren, stammt also aus erster Ehe. Lampr. cp. 1 nennt ihn irrtümlich einen Sohn des Varius, der die Soaemias geheiratet hatte (Dio a. a. O.)

[3]) Herod. V 7. 8; VI 1. Dio LXXIX 19.

für seine tiefreligiösen Bedürfnisse bei den edelsten Ueberlieferungen der Vergangenheit Befriedigung zu suchen.

Als nach dem Tode Elagabals Senat, Volk und Heer ihn einstimmig zum Kaiser ausgerufen hatten, verleugneten sich der Adel und die Hoheit eines so erzogenen Charakters nicht. Es wird gut sein, hierbei einen Augenblick zu verweilen, um zu zeigen, welchen Grad geistiger Ausbildung der Synkretismus des dritten Jahrhunderts bei einem Manne erzielen konnte, der mit Fug und Recht für einen seiner vollendetsten Vertreter gelten kann. Gleich gewandt in der Handhabung der Waffen, im Ring- und Faustkampf und beim Wettlauf, wechselten bei ihm diese wohlthätigen gymnastischen Uebungen mit den feinsten geistigen Genüssen. Im Griechischen wie die Mehrzahl seiner gebildeten Zeitgenossen bewanderter als im Lateinischen, beschäftigte er sich mit Vorliebe mit den Dialogen Platos; aber seine Neigung war keine exclusive. Die Republik Platos hinderte ihn nicht, an der Republik Ciceros Geschmack zu finden, und seine Bewunderung für die großen Meister der Vorzeit vertrug sich sehr wohl mit einem lebhaften Interesse für die Gespräche jenes Serenus Sammonicus, der uns bereits in der Umgebung der Julia Domna begegnete. Die Vielseitigkeit und Weite seiner Kenntnisse war erstaunlich. Lampridius berichtet, und wir haben keinen Grund ihm zu mißtrauen, daß er sich in der Mathematik so gut wie in der Kunst der Opferschau auskannte. Auch mit den Künsten war er vertraut; er selbst dichtete in seinen Mußestunden; man lobte sein Maltalent, und wer den Vorzug genoß, in seiner näheren Umgebung zu leben, wußte sowohl seinen Gesang wie seine Fertigkeit auf mehreren musikalischen Instrumenten zu rühmen. Er gehörte zu der kleinen Zahl der Auserwählten, denen das wundervolle Geschenk zu Teil wurde, alle geistigen Freuden in gleicher Weise genießen zu können. [1])

Zu den Vorzügen des Geistes gesellten sich die des Herzens. Er war, so sagt uns einer seiner Zeitgenossen, eine sanfte und nachgiebige, sehr wohlwollende Natur. [2]) Er war leutselig und zuvorkommend; kein Tag verging, an dem er nicht irgendwie seine Mildherzigkeit gezeigt oder eine gute That vollbracht hätte. Man

[1]) Lampr. Al. Sev. 3. 27. 30. 35.

[2]) Herod. VI 1. Vgl. Lampr. 20.

hat die geistvolle Bemerkung gemacht, daß sich von Alexander Severus sagen läßt, was von keinem anderen Caesar gilt: pauperes juvit. [1]) Seine Umgebung unterschied sich auffallend von der seiner Vorgänger. Aus seinem Umgang erkennt man, wer er ist. Es sind nicht mehr wie bei seinen Vorgängern Schauspieler oder Freigelassene, die mit frecher Stirn kein anderes Ziel verfolgen als sich zu bereichern; es sind weise, unterrichtete, strengsittliche Männer; es sind Leute von höchstem Ansehen wie Aelius Gordianus, der Vater des Kaisers Gordian; es sind Rechtsgelehrte wie Paul, Ulpian, Pomponius, Martian, Callistratus, Hermogenes, Modestin, kurz die ganze glänzende Schule des Papinian. [2]) An Hoheit der Gesinnung steht diese Gesellschaft auf demselben Niveau wie die, welche sich um Marc Aurel scharte, mit weniger Rigorismus und mehr Grazie. Und alle diese großen Männer, alle diese ausgezeichneten Reformatoren, welche in der Geschichte als Wohlthäter der Menschheit genannt zu werden verdienen, sind dem jungen Fürsten vielmehr wie einem Freunde als wie einem Herrn gegeben. Er wird geliebt und geachtet von allen, die mit ihm in Berührung kommen, da die Rechtschaffenheit und Reinheit seines Herzens seinem ganzen Wesen ihren Stempel aufdrücken.

Allen ist er zugänglich, von einfacher Art, bescheiden, ein ausgesprochener Volksfreund, nicht aus Berechnung, sondern weil ihn sein Mitgefühl für die Menschheit dazu drängt. [3]) Die Senatoren finden in ihm einen Kaiser, der sie achtet, was seit lange nicht der Fall gewesen war. [4]) Die Rechtsgelehrten, welche im kaiserlichen Rate sitzen, sind sicher, niemals auf Widerspruch zu stoßen, wenn sie Verwaltungsreformen in Vorschlag bringen und sich bemühen, die sociale Organisation in dem durch die aufrührerischen Bewegungen der Truppen stets in Unruhe gehaltenen Reiche gesetzmäßig zu regeln. [5]) Das Volk weiß die reichlichen Geschenke an

---

[1]) de Champagny, les Césars du IIIe siècle II p. 40. Vgl. Lamprid. 20. 21. 44.

[2]) Lamprid. 68. Vgl. 2. 4. 15. 26. 27. 34. 51. Dio LXXX 1. 2.

[3]) Lamprid. 4. 18. 20. 42.

[4]) Herod. VI 1. Lamprid. 19. 21. 52.

[5]) Herod. a. a. O. Lamprid. 15. 16. 43. — Ueber diese Reformen siehe Duruy, Hist. des Rom. VI 238 ff.

Lebensmitteln [1]) zu würdigen, die Verringerung der Steuern, [2]) das Wohlwollen, welches er Genossenschaften jeder Art bezeigt, so daß er sogar selbst professionelle Syndikate ins Leben ruft, [3]) die Sorgfalt, die er darauf verwendet, nur unbescholtene Beamte anzustellen und Erpressungen und Veruntreuungen durch kluge Maßregeln zu verhindern. [4]) Die Soldaten sind ihm dankbar für die Sorgfalt, mit der er sich selbst um die kleinsten Dinge, die sie angehen, bemüht. [5]) Die Gelehrten verdanken ihm hochsinnigen Schutz, neue Lehrstühle für den höheren Unterricht und Stipendien für die studierende Jugend. [6])

Der hervorragendste Zug der Regierung des Alexander Severus ist auch der dominierende Zug in seiner Persönlichkeit: seine Worte und Handlungen entspringen der sich stets treu bleibenden sittlichen Grundrichtung seines Charakters. Er ist ein Idealist der That, der es vielmehr darauf anlegt, sein Leben nach einem abstrakten Prinzip von Gerechtigkeit und Güte zu gestalten als den Einflüsterungen des Interesses und der Politik Gehör zu verleihen. Mit seinem Willen sollte kein ungerechtes Urteil zur Vollstreckung kommen und kein Blut vergossen werden; die schlechten Menschen sollten lernen, wie viel sie bei der Ehrlichkeit gewinnen könnten. [7]) Unter keiner Regierung sind die Werke der Barmherzigkeit und Menschenliebe so zahlreich gewesen: Sparkassen, Schenkungen, Speiseanstalten; gerichtlicher Beistand, der auch den Armen gegen einen kleinen Entgelt ermöglicht wurde; Verteilung von Land an bedürftige Ackerbauer; gesetzliche Maßregeln zu gunsten der Sklaven, von den Wohlthaten, die sich für das Volk aus den Verwaltungsreformen ergaben, zu schweigen. [8])

Allerdings haben sich, wenn man den Historikern glauben will,

---

[1]) Lamprid. 21. 22 (Oellieferungen, Reduktion der Fleischpreise); 43 (er soll besondere allmonatliche Verteilungen an das Volk beabsichtigt haben.)

[2]) a. a. O. 24. 39.

[3]) 22. 33 (curatores urbis).

[4]) 15. 17. 19. 36. 46.

[5]) Lamprid. 21 (Beförderung und Führung); 47 (Marsch- und Ambulanzwesen); 23 (Schutz gegen die Uebergriffe der Vorgesetzten).

[6]) 44.

[7]) Herod. VI 1. 9. Lamprid. 18. 52.

[8]) Lamprid. 21. 26. 39. 44. Vgl. Duruy VI 241 ff.

der junge Fürſt und vor allem ſeine Mutter Julia Mamaea von dem Laſter des Geizes nicht freizuhalten gewußt,[1]) ſo daß ihre Hochherzigkeit, deren Unintereſſiertheit wir rühmen, ſich nur da gezeigt hätte, wo ihr Vermögen nicht ins Spiel kam. Daß Mamaea die Sparſamkeit ſo weit trieb, daß ſie in den Augen der an verſchwenderiſche Pracht am Hofe gewöhnten Römer wie Geiz ausſah, ſetzt uns nicht in Erſtaunen. Es war viel Geld nötig, um die Schenkungen zu beſtreiten, an die ſich Volk und Heer gewöhnt hatten, und da Mamaea die Steuern nicht vermehren, andererſeits zu Zwangsmaßregeln, um den durch die koſtſpieligen Tollheiten Elagabals erſchöpften Staatsſchatz zu füllen, ihre Zuflucht nicht nehmen wollte, ſo war es nur vernünftig, daß ſie zurücklegte und zu dieſem Zweck die ihr zuſtehenden Einnahmequellen bis zum letzten Tropfen auspreßte. Der Grundfehler des mit Septimius Severus inaugurierten Regiments drückte mit unerträglicher Schwere auf ſeine Nachfolger: um zu herrſchen, wenn man darunter auch wirklich die Hingabe an das Staatswohl verſtand, mußte man den Pronunciamentos vorbeugen oder ſie entwaffnen; und das konnte man nur, wenn man ſich den Gehorſam der Soldaten erkaufte.

Perſönlich aber war Alexander Severus freigebig.[2]) Er war zu naiv, um es nicht zu ſein. Mit ſeinem Idealismus, der von jedem vorausſetzte, daß er gut ſei, ſo unpraktiſch wie möglich, ging er voll von ſüßen Illuſionen dahin, ehrlich überzeugt, daß das Gute thun zu wollen, ſchon genüge, um es zu vollbringen. Wir finden bei ihm nichts von dem Trübſinn Marc Aurels, weil er, wenn er auch eben ſo gut iſt, doch die wirkliche Welt nicht ſo kennt. Wo hätte er ſie auch kennen lernen ſollen, der arme Knabe? Während ſeiner ganzen Jugend hat man ihn von ihr abgeſchloſſen. Kämpfe und Verſuchungen ſind ihm erſpart geblieben; ſeine Mutter hat ſie von ihm ferngehalten oder für ihn getragen. Er war herangewachſen wie eine Treibhauspflanze, welche wächſt und gedeiht, ſo lange ſie ſich in der milden Luft befindet, in der ſie geboren ward, den Unbilden einer ſtrengeren Luft aber keinen Widerſtand entgegenzuſetzen

---

[1]) Lampr. 14. 64. Herod. a. a. O.
[2]) 20. 32. 40.

vermag. Er kann denken; er kann lieben; aber er kann nicht wollen, weil seine Mutter stets für ihn entschieden hat.[1]) Ihm fehlt die Energie, die männliche Sicherheit, das Talent zu befehlen, alles Eigenschaften, die für den, der sich mit der Leitung der Menschen befaßt, unentbehrlich sind. Das große von den Barbaren bedrohte und den Launen der Söldnerlegionen hilflos preisgegebene Reich[2]) brauchte die eiserne Faust eines Septimius Severus; trotz all ihrer Gewandtheit konnte hier eine Frau nicht helfen, zumal wenn sie selbst von der Furcht beherrscht war, daß ihrem Sohn ein Unglück zustoßen möchte.[3])

Dazu kommt, daß die ausgezeichneten Anordnungen des Alexander Severus durch seine Ohnmacht, sie in Ansehen zu setzen, paralysiert werden. Die Soldaten schlagen sich in den Straßen mit dem Volk herum, ohne daß es gelingt, die Ordnung wieder herzustellen; sie verfolgen seinen Prätorianerpräfekten Ulpian, und er muß es hingehen lassen, daß sie ihn vor seinen eigenen Augen ermorden! Der zum Konsul ernannte Dio wagt nicht nach Rom zu kommen, aus Furcht vor den Truppen, die ihm feindlich gesinnt sind, und der Kaiser fühlt sich nicht stark genug, ihn zu beschützen.[4]) Als seine liebenswürdige junge Frau den Titel Augusta in Anspruch nimmt, auf den sie ein Recht hat und den Julia Mamaea, eifersüchtig als Mutter und Königin, nicht mit ihr teilen will, läßt er es zu, daß sie in die Verbannung geführt wird.[5]) Beim Ausbruch des Perserkrieges entschließt er sich nur zögernd, Rom zu verlassen;

[1]) 14. 60. Herod. a. a. O.

[2]) Vgl. Tillemont, Hist. des Emp., Alex. Sev., art. 18. Dio LXXX 3 (viele Aufstände). Herod. VI 4. Lamprid. 53. 54. Der letztere rühmt die Disciplin, die Alexander Severus im Heere durchzuführen wußte (50). Zum Unglück beweisen die Thatsachen das Gegenteil.

[3]) Herod. VI 5.

[4]) Dio LXXX 2 und 5.

[5]) Herod. VI 1; Lamprid. 49. — Alexander Severus scheint dreimal verheiratet gewesen zu sein. In dem im Text erwähnten Fall handelt es sich wahrscheinlich um die Tochter des Martianus. Lampridius erzählt nach Dexippus, daß sie davongejagt wurde, weil ihr Vater sich gegen den Kaiser verschworen habe. Die zweite Frau war Gnaea Herennia Sallustia Barbia Orbiana, in einer Inschrift von Valencia in Spanien als Augusta bezeichnet: C. I. L. II 3734. Lamprid. cp. 20 spricht noch von einer anderen Frau, der Memmia, Tochter des Konsulars Sulpicius.

als er endlich den Marsch antritt, wendet er sich weinend gegen die Stadt zurück; er bemüht sich, den Frieden zu erkaufen, und, als ihm das nicht gelingt, als er den Feldzug unternehmen muß, verdirbt er den Erfolg durch sein fortgesetztes Zaudern und Schwanken.[1]) Noch einmal: es fehlt ihm nicht an Mut; er hat die besten Absichten; er will überall selbst sein, selbst das Beispiel der Ausdauer und der patriotischen Hingabe geben. Aber Energie erwirbt man sich nicht im Frauengemach, und wenn man andere in Marsch bringen will, muß man selbst gelernt haben, ohne das Gängelband der Mutter marschieren zu können. Eines schönen Tages, in der Nähe von Mainz, hatten die Soldaten des Nordens, roher als die Truppen des Orients, es satt, von einer alten Fürstin geführt zu werden; sie warfen den Purpurmantel einem Haudegen auf die kräftigen Schultern, der gelernt hatte, die Menschen zu lenken, wie er die Ochsen in seinem Heimatlande Thracien antrieb, und ermordeten Alexander Severus mitsamt seiner Mutter. Das war das Ende der hohen Bildung auf dem kaiserlichen Thron.[2])

Es wird gut sein, auf die Schwäche der Regierung des Alexander Severus nachdrücklich hinzuweisen. Sie rührt nicht allein von der Verblendung der Mamaea her. Sie erklärt sich aus dem Charakter des jungen Kaisers selbst, aus den religiösen und sittlichen Grundsätzen der Gesellschaft, deren vollendetster Repräsentant er ist. Hätte Alexander nicht unter dem Einfluß seiner Mutter gestanden, so würde irgend ein anderer ihn beherrscht haben. Sie wünschte so sehr wie andere, daß er energischer sein möchte,[3]) und gerade weil sie ihn kannte, wollte sie ihn nicht in die Hände irgend eines geschickten Intriganten fallen lassen. Indessen, die Sache liegt tiefer. Der sentenzenreiche Idealismus, an dem sich Alexander Severus aufrichtete und der seine Umgebung inspirierte, eignet sich mehr dazu, Träumer oder Rhetoren als zum Herrschen

---

[1]) Herod. VI 2 und 4–6; Dio LXXX 4. Lamprid. cp. 55 spricht von den Siegen Alexanders; cp. 57 aber erkennt er an, daß andere Zeugnisse dem entgegenstehen.

[2]) Herod. VI 8. 9. Lamprid. 59.

[3]) Siehe die Vorwürfe, die sie ihm mit seiner jungen Frau Memmia macht (Lamprid. 20). Man hat den Despotismus der Mamaea übertrieben. Sie ließ Ulpian regieren (a. a. O. 5).

bestimmte Naturen zu bilden. Alexander Severus ist ein Apollonius von Tyana auf dem Thron, ein Versuch, das von Philostratus in seinem berühmten Roman entworfene Ideal in die Praxis umzusetzen: großartige Anläufe, bewunderungswürdige Grundsätze, eine Weite des Geistes und der Gesichtspunkte wie sie in der Geschichte noch niemals dagewesen war! aber alles das in der Praxis nur zu oft mit fast knabenhaftem Ungeschick verwertet!

Man beachte wohl: Alexander Severus lebt in einer eingebildeten Welt. Der schöne, kräftige, stark gebaute Jüngling hat den scheuen Blick des in sich gekehrten Mystikers.[1]) Er fühlt sich wohler in Platos Republik als im römischen Reich und wiegt sich in dem Gedanken, daß einige schöne Sentenzen hinreichen, die Welt zu reformieren. Die Edikte, die sich im Codex unter seinem Namen finden, enthalten häufig erbauliche Erläuterungen.[2]) Er läßt seine Gerichtsdiener als Sittenprediger auftreten.

So läßt er öffentlich verkündigen: „wer sich bewußt ist, einen Diebstahl begangen zu haben, soll den Fürsten nicht begrüßen", als ob die Diebe sich aus Respekt vor einem so schönen Satze selbst anzeigen würden.[3]) Mit sechszehn Jahren hält er dem Senat seine übertriebenen Schmeicheleien in weiser Rede vor.[4]) Mit zwanzig Jahren spricht und handelt er wie ein Greis; er ist niemals jung gewesen, obwohl er in gewisser Beziehung sein Leben lang ein Kind blieb, wie er z. B. den Kämpfen zwischen Ferkeln und jungen Hunden mit dem größten Vergnügen zusah.[5]) Er giebt Reformen seine Zustimmung, die die erhabenste Moral eingegeben hat; aber er ist zugleich der Ansicht, daß die Gesellschaft viel gewinnen würde, wenn jedermann eine seiner Stellung oder seinem Amt entsprechende Uniform trüge.[6]) Sein Lieblingsheld ist Alexander der

[1]) Siehe seine Büste im Louvre, Kaisersaal Nr. 198.

[2]) Vgl. Cod. VI 23 § 3: licet enim lex imperii solennibus iuris imperatorem solverit, nihil tam proprium imperii est quam legibus vivere; und IV 1 § 2: der Eidbruch wird genügend von Gott gestraft u. s. w.

[3]) Lamprid. 18.

[4]) Lampr. 8 ff. Vgl. Herod. VI 2 (die weisen Ratschläge an den Perserkönig Artaxerxes, der ihm mit Einbruch droht), VI 3 (die weise Anrede an die Soldaten).

[5]) Lampr. 37. 41.

[6]) 27.

Große; man merkt an manchen Einzelheiten, daß er nicht nur den gleichen Namen tragen, sondern ihm wirklich nacheifern möchte; indessen hindert ihn dieser hohe Ehrgeiz nicht, Thränen zu vergießen, als er nach mehreren Jahren einer friedlichen Regierung in den Krieg zu ziehen sich gezwungen sieht.[1])

Augenscheinlich würde Alexander Severus viel glücklicher gewesen sein, hätte er in bürgerlicher Zurückgezogenheit leben können, in steter Beschäftigung mit wissenschaftlichen Studien, religiösen Problemen und sittlichen Fragen, etwa wie die „Gottesfreunde" oder die „Brüder vom gemeinsamen Leben", die Vorläufer der Reformation des sechszehnten Jahrhunderts. Nicht mehr als sie war er zum Handeln veranlagt. Um eine Gesellschaft zu reformieren, sind stählerne Charaktere und festere Grundsätze von nöten als sie der idealistische Synkretismus erzeugt. Genügte ein inniger Glaube, ein reines Gewissen, Feinfühligkeit in Denken und Empfinden, so wäre Alexander Severus unter den Reformatoren der Menschheit der ersten einer. Er war in der That tiefreligiös, und seine Religion so weit und schön, daß uns außerhalb des Christentums nichts ähnliches in der Geschichte begegnet. Wir haben gesehen, was diese Religion aus ihm gemacht hat: seine Größe und seine Schwäche.

2. Das religiöse Ideal des Alexander Severus.

In einer Zeit, wo die Rechtsgelehrten sich als die Priester des Rechts, die Philosophen sich als die Priester der Wahrheit betrachteten, ist es begreiflich, daß auch Alexander Severus in der kaiserlichen Macht eine Art von Priestertum erblickte. Wenn die alexandrinischen Gassenjungen, die es in Rom zu Hausen gab, ihm an einem Festtage nachriefen: Syre archisynagoge archiereu, so waren sie mehr dem Anschein als der Wirklichkeit nach im Irrtum. Alexander war allerdings keineswegs syrischer Oberpriester nach Art des Elagabal, aber im Grunde seines Herzens sah er sich als den bestellten Anwalt synkretistischer Frömmigkeit an, dem die Aufgabe zu teil geworden war, Moral zu predigen, um die Menschen einzig

[1]) 30. 35. 50. Herod. VI 4.

und allein durch den Eindruck seiner religiösen und sittlichen Ueberlegenheit zu weitherzigerer und reinerer Frömmigkeit zu führen.[1]) Gleich nach Tagesanbruch hielt er in seinem Betgemach seine Andachten, und jede Woche am siebenten Tage stieg er hinauf zum Kapitol. Er verkehrte viel in den Tempeln und trug in fürstlicher Weise dazu bei, sie zu verschönern; aber, seltene Fälle ausgenommen, legte er weder Gold noch Silber in ihnen nieder, da er der Ansicht war, daß die heiligen Stätten mit Reichtümern doch nichts anfangen könnten.[2]) Sein Palast sollte respektiert werden als eine Stätte, in welche Gottlose und Profane nicht eindringen durften; die Thürsteher hatten Befehl, die Besucher wissen zu lassen, daß niemand eintreten dürfe, der kein reines Gewissen habe, und sie pflegten bei dieser Gelegenheit eine feierliche Formel anzuwenden, derjenigen nachgebildet, mit der man die Ungeweihten von den eleusinisischen Mysterien fernhielt: „Niemand betrete diese Räume, dessen Herz nicht rein und schuldlos ist.“[3]) Er selbst ging mit dem Beispiel der Einfachheit und Heiligkeit voran nach einem seiner Lieblingssätze: „Die kaiserliche Majestät besteht in der Tugend des Kaisers, nicht im Glanz seines Hofes“.[4]) Aber seine Mäßigkeit grenzte zuweilen an Askese. Nicht nur bemühte er sich wirklich, all die traurigen Persönlichkeiten verschwinden zu machen, welche die niedrigsten Leidenschaften des römischen Pöbels ausbeuteten und die schändlichsten Laster begünstigten;[5]) sondern er selbst befleißigte sich einer Enthaltsamkeit, die besonders bei einem Fürsten übertrieben scheinen kann. Obwohl er die Rechtmäßigkeit ehelicher Verbindungen anerkannte, sah er in ihnen doch eine Quelle von Unreinheiten, so daß er es wie eine Profanation vermied,

---

[1]) Lampr. 20. Vgl. die Erlasse, wo er von der Schule spricht, zu der er gehöre: secta mea (Cod. Just. IX 8, 2 ad Leg. Jul. Maj.: und 22, 5 ad Leg. Corn. de falsis). Herod. VI 1 sagt, daß bei der Thronbesteigung Alexanders die Fürstinnen, welche die Regierungsgeschäfte in seinem Namen leiteten, alles zur Weisheit und Würdigkeit zurückzubringen bestrebt waren.

[2]) Lampr. 26. 29. 43. 51.

[3]) 18.

[4]) 33, freie Uebersetzung des Satzes: imperium in virtute esse, non in decore. Vgl. 4. 34. 40. 41.

[5]) 23. 24. 34. 39. 66.

ſeine Morgenandacht zu verrichten, wenn er des nachts die Kaiſerin berührt hatte.[1])

Indeſſen äußerte ſich dieſe relative Strenge nur auf ſittlichem Gebiet. Seine Toleranz war eine vollkommene. Unter keiner Regierung genoß man größere religiöſe Freiheit als unter der Herrſchaft dieſes Fürſten, eines der religiöſeſten unter den römiſchen Kaiſern — eine höchſt unangenehme Thatſache für die oberflächlichen Polemiker, die da behaupten, daß Religion und Intoleranz unzertrennlich ſeien. Weit entfernt, irgend einen Kult vor den anderen zu begünſtigen, hätte er ſie am liebſten ſämtlich gefördert, da er als echter Synkretiſt der Meinung war, es komme vor allem darauf an, daß Gott überhaupt angebetet und nicht, daß er auf dieſe oder jene Art unter Ausſchluß der anderen angebetet werde. Großherzige Toleranz, Frucht einer hohen Bildung, glänzendſte Kundgebung erleuchteter Frömmigkeit, unbekannt beſchränkten Köpfen, frommen wie unfrommen, du biſt eine zu ſeltene Erſcheinung in der Weltgeſchichte, als daß wir nicht mit warmer Anerkennung den jungen Fürſten begrüßen ſollten, der dich ſo glücklich verwirklicht hat!

Zum erſtenmal fanden auch die Chriſten beim Kaiſer nicht nur Gleichgültigkeit, ſondern wirkliche Sympathie. Alexander Severus kannte ſie, während ſeine Vorgänger ſich darauf beſchränkt hatten, ſie zu verachten, ohne ſich die Mühe zu geben, zu erfahren, was es wohl mit dem Aberglauben dieſer Armee von Armſeligen auf ſich haben möchte. Es gab ihrer eine ganze Anzahl am Hofe;[2]) ſchon Elagabal hatte ſie aufgefordert, ihren Gott in ſeinem Tempel anzubeten, und Maximinus verfolgte ſie weniger aus politiſchen oder religiöſen Motiven als aus Haß gegen das Haus Alexanders. Die Organiſation ihrer Kirchen war dem jungen Kaiſer wohlbekannt und erſchien ihm ſo vortrefflich, daß er gern einige Einrichtungen von ihnen entliehen hätte, wie z. B. die Approbation der Wahl der Biſchöfe durch die Gläubigen vor ihrer Einſetzung. Dieſe gemäßigte Demokratie der urſprünglichen Kirche ſtimmte mit ſeiner Neigung, die perſönlichen Intereſſen der Kandidaten denen der

[1]) 29. 30. 39. 42.

[2]) Euseb. hist. eccl. VI 28.

Gemeinschaft unterzuordnen.[1]) Die zärtliche Mutter, die mit solcher Sorgfalt über seiner sittlichen Entwicklung gewacht hatte, hatte ihn sicher für die Christen günstig gestimmt. Sie stammte aus einem Lande, wo es schon viele Christen gab; sie gehörte einer Familie an, in der sich die Frauen durch ihre aufgeklärte Teilnahme an religiösen Angelegenheiten auszeichneten; sie hatte einen offenen Sinn, ohne jedes Vorurteil. Ihr lauter empfindendes Herz fühlte sich von der Sinnlichkeit der syrischen Kulte zurückgestoßen; aus Opposition gegen den Kult des El-Gabal, suchte sie anderswo die Befriedigung ihrer idealistischen Neigungen. Am Ende ihres Lebens, als sie sich, während Alexander mit den Persern kämpfte, zu Antiochien aufhielt, ließ sie von Caesarea den berühmten Origenes zu sich kommen, um sich mit ihm über die christliche Weisheit zu unterhalten. Das ist eine unbestrittene Thatsache, bei der nur die Zeitfrage noch nicht bereinigt ist.[2]) Wäre es da wunderbar, wenn sie unter anderen

[1]) Lampr. 45.

[2]) Wir nehmen keinen Anstand, den Besuch des Origenes bei der Julia Mamaea auf 232 anzusetzen, und nicht, wie die meisten Historiker, auf 218. Eusebius läßt kein anderes Datum zu. Hier sind seine eigenen Worte: „indessen hatte sich der Ruf des Origenes überallhin so verbreitet, daß er auch zu den Ohren der Mamaea, der Mutter des Kaisers, einer höchst frommen und gottesfürchtigen Frau, drang; diese trug großes Verlangen, den Mann von Angesicht zu Angesicht zu sehen und eine Probe seiner allgemein bewunderten Einsicht in göttlichen Dingen zu erhalten. Während sie sich nun in Antiochien aufhielt, rief sie ihn unter Begleitung einer militärischen Leibwache zu sich. Origenes verweilte einige Zeit bei ihr und unterrichtete sie in allem zur Verherrlichung des Herrn und der Kraft seiner göttlichen Lehre. Dann kehrte er wieder zu seinen gewöhnlichen Beschäftigungen zurück" (hist. eccl. VI 21). — 218 war Mamaea in Antiochien mit Moesa, Soaemias und Elagabal, gleich nach dem Siege Elagabals über Macrinus. Sie hielt sich aber nicht lange auf, da der Kaiser und sein Hof den Winter in Nicomedien zubrachten (Herod. V 5). Es ist zweifelhaft, ob Elagabal dem Origenes militärische Ehrenbegleitung zur Verfügung gestellt haben würde. Dazu hatte dieser, Ende 218, Caesarea bereits wieder verlassen, um seine Arbeiten in Alexandrien wieder aufzunehmen. 232 und 233 dagegen war Antiochien das Hauptquartier der persischen Expedition (Lamprid. Al. Sev. 55). Mamaea, die ihren Sohn begleitet hatte, hat dort gewiß lange geweilt; sie hatte damals, in ihrer Eigenschaft als Augusta und allmächtige Mutter, eine militärische Leibwache zur freien Verfügung. Die schweren Verhältnisse, die sie durchzumachen hatte, der relative Mißerfolg eines mit Meuterei unter den Truppen eröffneten Feldzuges, die Krankheit, die im Heere wütete und selbst ihren Sohn nicht verschonte, machten sie zu religiösen

Verhältnissen die Gesellschaft einiger aufgeklärten Christen gesucht hätte?

Die Christen waren ja damals nicht mehr wie früher eine Genossenschaft armer Leute, reicher an Glauben als an geistiger Bildung. Das Christentum eines Clemens von Alexandrien, eines Origenes, Tertullian, Hippolyt und Cyprian konnte den Vergleich mit jeder anderen Philosophie der Zeit ruhig aushalten und entsprach besser als irgend eine andere Lehre den Bedürfnissen der mystisch angelegten Gemüter und dem immer allgemeiner werdenden Sehnen nach einer vornehmlich sittlichen Religion. Unter den Christen, die mit augenscheinlicher Billigung der Mamaea im Palast Alexanders verkehrten, mußten einige im stande sein, sich mit der Kaiserin oder ihrem Sohn zu unterhalten. Schon unter Elagabal überreichte Hippolyt der Severina, die aus einer Vestalin Kaiserin geworden war, um später verstoßen zu werden, eine Abhandlung über die Auferstehung, die zum Trost und zur Erbauung dieses unglücklichen Opfers kaiserlicher Verrücktheit bestimmt war.[1]) Sind wir nicht zu der Annahme berechtigt, daß dieser Hippolyt auch weiter mit dem Hofe in Verbindung blieb? Er war eines der vornehmsten Opfer der Verfolgung, die Maximinus über die Christen wegen ihrer Anhänglichkeit an Alexander verhängte.[2]) Vielleicht ist er es gewesen, der, nachdem er den Origenes bei dessen Besuch in Rom kennen gelernt hatte, der Kaiserin riet, sich von dem großen alexandrinischen Lehrer während ihres Aufenthaltes im Orient unterrichten zu lassen?

In seltsamem Widerspruch versetzt die traditionelle Geschichte

---

Meditationen aufgelegt. Endlich hatte sich Origenes um diese Zeit nach Caesarea geflüchtet und befand sich demnach im Bereich von Antiochien (Euseb. VI 26). — Die Historiker, so Baronius und Tillemont, haben an der Datierung um 218 festgehalten, weil sie aus Mamaea eine Christin machen und ihre Bekehrung dem Einfluß des Origenes zuschreiben.

[1]) Oben Seite 252 N. 2.

[2]) Im Jahre 235 wurde er mit Pontian, dem Bischof von Rom, nach Sardinien verbannt. Vgl. Catal. Liberianus. Der Liber Pontificalis und ihm folgend Baronius schreiben diese Maßregel Alexander Severus zu, der 235 ermordet wurde. Mit Tillemont, de Rossi und Aubé muß man indessen den Maximinus dafür verantwortlich machen. — Siehe Lipsius, Chronologie der römischen Bischöfe (Kiel 1869) p. 194 ff.

einerseits in die Regierung des Alexander Severus eine gewisse Anzahl christlicher Martyrien[1]) und läßt andrerseits durchblicken, daß der Kaiser und seine Mutter im Grunde ihres Herzens zur Religion Christi bekehrt gewesen seien. Beide Behauptungen scheinen übertrieben. Es wurde vielleicht hie und da von den Localbehörden ein Verdammungsurteil über einen Christen wegen irgend welcher aufrührerischen Handlungen ausgesprochen, aber die Kirche als große hatte keine Gewalt zu leiden. Die große Ausdehnung, die sie in dieser Zeit gewann, bestätigt die Bemerkung des Lampridius: Christianos esse passus est.[2]) Alexander stellte es jedem frei Christ zu sein, und, was mehr ist, Christ zu sein nach seiner Weise. Von wieviel christlichen Kaisern läßt sich das sagen!

Aber den Christen volle Freiheit lassen bedeutet noch nicht, sich zu ihrer Religion bekehren. Genau besehen, meldet uns keine christliche Quelle, Paulus Orosius ausgenommen,[3]) daß Mamaea Christin geworden sei; die Kirchenhistoriker, von Orosius ab, haben alle mehr oder weniger den gleichen Schluß gemacht wie Tillemont: „Eusebius rühmt die Frömmigkeit und Tugend der Mamaea; ein Bischof kann das nicht ohne Blasphemie von denen aussagen, die die wahre Religion nicht besitzen; also hat man Grund zu der Annahme, daß sie Christin war.“[4]) Das heißt etwas eilig schließen. Daß Mamaea und Alexander mitten im Strom der Gedanken und Empfindungen schwammen, der die antike Welt dem Christentum zuführen sollte, unterliegt keinem Zweifel. Aber sie waren noch zu sehr von dem synkretistischen Geist durchdrungen, als daß sie sich in die Geschlossenheit eines einzigen Kultes hätten hineinzwängen lassen mögen. Sie zeigten eine gewisse Sympathie für das Christentum, für die Person Christi vielleicht mehr als für

[1]) Besonders die des Callist, des Presbyters Calepodius, des Konsuls Palmatius, des Senators Simplicius, der heiligen Caecilie, des Maximus, des heiligen Martin und des Asterius in Ostia.

[2]) Alex. Sev. 22. Aubé, les Chrétiens dans l'empire romain de la fin des Antonins au milieu du IIIe siècle, ch. VII (vgl. den Schluß p. 419 bis 420) hat diesen Punkt aufgehellt. Siehe auch Fr. Görres, Kaiser Alexander Severus und das Christentum, in Hilgenfelds Zeitschr. f. wiss. Theol. 1877 p. 48 ff.

[3]) VII 18.

[4]) Hist. des Emp. III Alex. Sev. art. 1.

die Christen. Sie waren, wenn man will, virtuell Jünger Christi, durch ihre Herzensreinheit und durch die Tiefe und Klarheit ihrer Frömmigkeit; sie standen dem Meister vielleicht näher als so viele Leute, denen man ohne Weiteres den Titel Christen giebt. Zwischen dem Heiden Alexander Severus und dem Christen Konstantin würde Jesus nicht geschwankt haben; aber die Kirche brauchte ein direktes Bekenntnis, welches weder Mamaea noch Alexander je abgelegt haben.

Ihre Sympathie für die Christen ist um so beachtenswerter, weil sie sich mit derselben in Opposition zu ihren sonstigen Beratern befanden. Die Rechtsgelehrten, Ulpian im besonderen, waren den „Störern des Seelenfriedens,“ [1]) unter denen sie die Christen verstanden, nichts weniger als wohlgesinnt. Mehr von politischen als von rein gefühlsmäßigen Erwägungen geleitet, sahen sie nur mit Besorgnis inmitten des Staates eine so mächtige Gesellschaft wie die christliche Kirche sich bilden, die von einem Geist des Aufruhrs gegen die Staatssouveränetät, wie die Alten sie sich dachten, beseelt war. Ulpian stellte eine Sammlung von Edikten und Maßregeln gegen die Christen zusammen.[2]) Indessen die Milde, von der ihre Jurisprudenz im allgemeinen beseelt war, ihre Furchtsamkeit, wenn es galt, die theoretischen Grundsätze ihrer gesetzgeberischen Entscheidungen energisch durchzuführen, und besonders der feste Wille der alten Kaiserin, verhinderten, daß diese Edikte, obwohl gesammelt, jemals zur Anwendung gelangten. Man wittert unter dieser Feindschaft Ulpians eine gewisse Rivalität zwischen den politischen Ratgebern der Mamaea und jenen Christen, die sie besuchten und die naturgemäß aus dem Einfluß, den sie auf ihren mystisch veranlagten Geist ausübten, Nutzen ziehen wollten.[3]) Sollten Flavianus und Chrestus, besonders der letztere, die beiden Rivalen des Ulpian in der Präfektur des Prätoriums, Christen gewesen

[1]) Vgl. Paul. Sent. V t. XXI. — Es ist bemerkenswert, daß Alexander Severus Lehrstühle zu Rom errichtet für dieselben Astrologen, die seine Gesetzgeber verdammen (Lampr. 27).

[2]) Im siebenten Buch seiner: „Pflichten des Prokonsuls“. Vgl. Lactant. inst. div. V 11.

[3]) Dio LXXX 2. Lamprid. (Alex. Sev. 51) hat von dem Gerücht über Meinungsverschiedenheiten zwischen Ulpian und Mamaea Notiz genommen.

sein? Das ist nur eine Hypothese. Der Name des zweiten kommt häufig bei den Christen vor.

Während Ulpian die Edikte sammelte, welche die Kirche Christi auszurotten bestimmt waren, ließ Alexander Severus einen der fundamentalsten Sätze der evangelischen Moral durch seine Herolde ausrufen und an öffentlichen Bauten anbringen: „was du nicht willst, das man Dir thue, das thue auch Du keinem anderen.“ Als die Zunft der Garköche ihn wegen der Rückgabe eines Grundstückes anging, das die Christen für ihren Kult in Besitz genommen hatten, weigerte er sich, ihrem Wunsche nachzukommen, da er es für besser hielt, daß dort Gott auf irgend eine Weise verehrt als daß eine Wirtschaft erbaut werde: melius esse ut quandocunque illic Deus colatur quam popinariis dedetur.[1]) Aber als er Christus, wahrscheinlich auf Anstiften seiner christlichen Freunde, einen Tempel erbauen wollte, meinten seine Räte, daß eine solche Nachgiebigkeit die Glieder der Kirche so kühn machen würde, daß sie sich vielleicht zu Herren der Situation machen könnten. Sie rechneten, wie es scheint, sehr geschickt mit der Schwäche des jungen Kaisers gegenüber gewissen abergläubischen Ueberlieferungen; die alte Schicksalsbefragung wurde zu Hilfe gerufen, und die Wahrsager antworteten, daß jedermann Christ werden würde, wenn der Kaiser der neuen Religion den Stempel aufdrückte, indem er Christo einen offiziellen Tempel errichte.[2])

Man darf auf den Buchstaben dieser von Lampridius berichteten Geschichte kein zu großes Gewicht legen. Aber der Kern der Anekdote muß historisch sein; denn nirgends zeigt sich die Art, wie Alexander Severus sich zu den Christen stellte, deutlicher. Der fromme Kaiser möchte Christus einen Tempel errichten; aber er will dadurch keineswegs das Christentum an die Stelle aller anderen Kulte setzen. Wenn die Errichtung eines christlichen Tempels die Verödung aller heidnischen zur Folge haben soll, zieht er es vor, seinen Plan nicht auszuführen. Er will das Gebiet der Religion erweitern, nicht verengen. Das gleiche Wohlwollen, das er den Christen bezeugt, gilt auch den Isis- und Serapisdienern, deren

[1]) Lamprid. 51. 49.
[2]) 43.

Tempel er schmücken läßt. Die gleiche Bewunderung, die er für gewisse Vorschriften des Evangeliums empfindet, zeigt er für die Gedanken Platos oder die Poesie Virgils. Er liebt den Besuch der Tempel auf dem Kapitol; er bewahrt sich eine anhängliche Achtung vor Augurn und Haruspices; er hält an den „Hilarien" der großen Mutter als einem großen Festtage fest. Die Juden erscheinen ihm nicht als Gottlose oder Unwissende, unwürdig der Gnade, die ihnen Jahweh bezeigte; ist er doch in einem ihnen benachbarten Lande geboren. So will er ihr Bestes und bewilligt ihnen Vergünstigungen. Das aber hindert ihn nicht, von ganzem Herzen an den apollinarischen Spielen teil zu nehmen und der Wahrsagerei aus Losen mehr Vertrauen zu schenken, als Recht gewesen wäre.[1])

Nur keine Unduldsamkeit! Friede zwischen allen Kulten! Denn alle haben ihre geschichtliche Existenzberechtigung, alle bestehen zu Recht, sofern nur ihre Anhänger in ihnen Befriedigung ihrer religiösen Bedürfnisse finden. Das ist der Grund, warum Alexander Severus, selbst wenn er mehr Energie und andere Ratgeber gehabt hätte, niemals das Werk Konstantins vollführt haben würde. Er war zu ehrenhaft, um aus politischen Gründen sich zu bekehren, wie Konstantin, und ein zu überzeugter Synkretist, als daß er der Unduldsamkeit der Christen gegen die anderen Kulte zugestimmt hätte. Und doch! Die christliche Kirche verdankt Alexander Severus und seinen Gesinnungsgenossen vielleicht ebenso viel wie Konstantin, nicht nur wegen der großen Toleranz, die sie von ihnen genoß und die ihr gestattete, sich eine Macht zu erwerben, ohne die das Werk Konstantins unmöglich gewesen wäre, sondern mehr noch wegen jenes eigenartigen religiösen Impulses, den sie dem heidnischen Synkretismus gaben und der die Gemüter für das Christentum vorbereitete.

Alexander Severus erscheint uns allerdings mehr als der Repräsentant denn als der Urheber dieser neuen Tendenz in der heidnischen Gesellschaft. Wir studieren sie an seiner Person, weil wir über ihn am besten unterrichtet sind. Wie die Neupythagoräer des Salons der Julia Domna, wie die Adepten des Kultes des

[1]) 26. 43. 27 (doch siehe 61) 37. 22. 14.

El-Gabal, träumt er von einer synkretistischen Universalreligion; aber anstatt alle Kulte dem eines einzigen Gottes unterzuordnen, als dessen Statthalter oder Doubletten dann die anderen erscheinen, wie es Elagabal versuchte; anstatt die ihm vorschwebende ideale Religion in einem allen anderen überlegenen heidnischen Offenbarer zu personificieren, wie es Philostratus beabsichtigt hatte, suchte er die Lösung in einem religiösen Eklekticismus weitester Art, in welchem die großen Gedanken, die erhabenen Gesinnungen und die erbaulichsten Persönlichkeiten und Götter aller früheren Kulte mehr neben einander Platz fanden, als daß sie mit einander verbunden worden wären, so daß der Gläubige zwischen ihnen abwechseln und bei jedem sich das Beste holen konnte. Und der bezeichnendste Zug dieses religiösen Eklekticismus ist, daß er Göttern und Menschen die gleiche mystische Verehrung zollt, wenigstens insofern als den letzteren eine geistige Natur zugeschrieben wird, welche die der gewöhnlichen Sterblichen überragt; es ist vor allem ein Kultus göttlicher Menschen, ein Heroenkult, zwar nicht von Heroen militärischen oder politischen Gepräges, sondern solcher, die sich vor allen anderen durch ihre Frömmigkeit, ihre erhabenen Gesinnungen und ihre Seelengröße ausgezeichnet haben. Der Synkretismus, wie er Alexander Severus vorschwebt und von ihm gehandhabt wird, ist vor allem der Kult der Heiligen des Heidentums.

In der That besuchte der Sohn der Mamaea die Tempel der verschiedenen Kulte und feierte alle religiösen Feste, woher sie auch stammen mochten; für seine täglichen Andachten indessen hatte er sein eigenes Betgemach im kaiserlichen Palast, wo man weder Jupiter noch Serapis noch Baal noch die Göttermutter fand, sondern die Bilder seiner Ahnen, die Abbildungen einiger und zwar der besten seiner vergötterten Vorgänger auf dem Thron, und „die heiligsten Seelen" — animae sanctiores — der Vorzeit, unter denen man uns Apollonius von Tyana, Christus, Abraham, Orpheus, Alexander den Großen nennt. Und neben diesem Betgemach befand sich noch ein zweites für göttliche Menschen weniger vollkommener Art, wo man unter anderen Virgil und Cicero bemerkte.[1]) Dorthin begab er sich jeden Morgen, bevor er an seine Geschäfte ging, um in

[1]) 29. 31.

Gegenwart alles dessen seine Erbauung zu suchen, was die Menschheit an Adel, Schönheit, Größe und Heiligkeit hervorgebracht hat. Dort fand sein mystisch gerichteter, feingebildeter und feinfühliger Geist religiösen Genuß in der geistigen Gemeinschaft mit all den großen Geistern, die er lieben und verehren konnte. Dort fühlte er sich wahrhaft zu Hause, in der Beschaulichkeit und in den vertrauten Unterhaltungen, die er mit den erhabenen Toten führte, in denen er sein Ideal verkörpert sah.

Dieser vertraute Gottesdienst war keine völlige Neuerung, vielmehr nur eine neue Art der Verbindung verschiedener religiöser Bräuche, die dem griechisch-römischen Heidentum geläufig gewesen waren, des Kultes der Ahnen oder der Laren, des Kultes der Heroen und der gottgewordenen Kaiser. Das Neue bestand eben in der Art und Weise der Verbindung und in dem zugleich mystischen und moralischen Charakter der durch ihn veranlaßten Frömmigkeitsübung. Es gab schon Tempel für die „Divi", Pantheons, Altäre für alle Heroen der durch die homerischen Gesänge, das heilige Buch des Altertums, illustrierten griechischen Legende. Schon Celsus hatte die Christen aufgefordert, die Weisen der Vorzeit, wie Orpheus, Herkules, Anaxarch oder die Sibylle göttlich zu verehren, da sie doch einmal das Bedürfnis hätten, einen Menschen anzubeten, in dem die Gottheit sich offenbart habe.[1]) Aber was man noch nicht gesehen hatte, es sei denn in gewissen gnostischen Betgemächern, war eine Zusammenstellung so verschiedenartiger Heroen wie Jesus Christus und Orpheus, oder Abraham und Alexander der Große. Man sollte denken, sie müßten erstaunt gewesen sein, sich auf ein und demselben Altare zu begegnen, sei es auch bei dem synkretistischsten aller Menschen.

Dennoch ist diese Zusammenstellung bei Alexander Severus mehr als ein phantastischer Einfall. Man kann den Gedanken sehr wohl verstehen, aus dem sie entspringt. Er hat in seinem Betgemach als die Hauptgegenstände seiner Verehrung die besten und heiligsten Menschen der Vorzeit zusammengestellt, diejenigen, welche er als seine himmlischen Patrone oder als die Wohlthäter der Menschheit und des Reiches betrachtete, und denen ein

[1]) Orig. c. Cels. VII 53.

wunderbares Leben oder die Apotheose nach dem Tode einen göttlichen Charakter verliehen hatten. Das ist das eigentlich Neue im Synkretismus des Alexander Severus; das drückt ihm seinen besonderen Stempel auf, erklärt, wie Christus darin Platz finden konnte, und macht es verständlich, daß ein derartiges Heidentum wirklich das Vorspiel zum Christentum sein konnte.

Es ist überflüssig zu zeigen, warum Alexander Severus diesem Grundsatze gemäß seine Ahnen verehrte. Von allen Wohlthätern sind sie die ihm am nächsten Stehenden; sie sind nach heidnischer Vorstellung die bestellten Beschützer ihres frommen Nachkommens, sofern dieser sie nur göttlich verehrt, worauf sie ihrerseits gerechten Anspruch haben. Ebenso sind die Divi, soweit sie seine Vorgänger auf dem Thron waren, ganz besonders dazu geeignet, ihm eine Art himmlischen Schutz angedeihen zu lassen. Aber er läßt sie nicht alle zu; bilden sie doch eine sehr gemischte Gesellschaft. Er nimmt nur die besten auf, diejenigen unter ihnen, die sich durch ihre Tugenden ausgezeichnet haben, die Wohlthäter ihrer Unterthanen, nach deren Beispiel er sich bilden möchte. Schon hier tritt seine sittliche Grundrichtung deutlich hervor. Sie müssen würdig sein, an der Seite der „heiligen Seelen," welche die dritte Kategorie, die der Wohlthäter der Menschheit bilden, zu erscheinen. Die Auswahl dieser letzteren nun ist die bezeichnendste; denn sie erstreckt sich über die ganze vergangene Menschheit. Und wen wählt er? Bis auf einen sind es lauter Männer, welche der Religion und zwar der sittlichen Religion, die Bahn gebrochen haben: Abraham, der Ahnherr des Judentums, der Mann Gottes im grauen Altertum; Orpheus, der geheimnisvolle Weise, dem die Götter den verborgenen Sinn der Dinge enthüllt haben, der gottbegeisterte Schicksalskündiger, der Gründer der Mysterien, in denen sich alles, was das Heidentum von Moral zu predigen weiß, darstellt; [1])

[1]) Ueber die Rolle des Orpheus als des Gründers der Mysterien siehe: Clem. Alex. protrept. I 3. 20; VII 74; Orig. c. Cels. VII 53; Justin. hist. XI 7; Herodot. II 81; Diod. Sic. IV 25; Pausan. IX 30, 4; Athenag. 17. 18; Euseb. praep. evang. I 6, 4. 9, 12; II 1, 23 ff; III 1, 1; X 4, 1. 10. — In den christlichen Katakomben wird Christus in seiner Eigenschaft als Führer in die wirklichen Heilsmysterien unter dem Bilde des Orpheus dargestellt (vgl. Roller, les Catacombes I 244 pl. XXXVI). Siehe auch Arnob. adv. gent. V 26; Tatian. cohort. ad gent. im Eingang.

Apollonius, der göttliche Mensch, der Prophet des Synkretismus, der Reformator der Menschheit, der Abgesandte der Götter, in dem das göttliche Leben vollständig zur Wirklichkeit geworden ist; endlich Christus, in dem sich die göttliche Wahrheit offenbarte, der Gesandte von oben, der Heilige, in dessen Lehre sich die unsterblichen Worte finden, die der Kaiser in Stein graben ließ.

Nur Alexander der Große bildet dem Anschein nach eine Ausnahme. Er ist jedenfalls kein Heros der Sittlichkeit und Heiligkeit; er ist der große Eroberer, der heldenmütige Krieger, den ein blutiger Ruhmeskranz schmückt. Allerdings, für uns; aber für die römisch-griechische Welt und im besonderen für seinen Namensvetter im dritten Jahrhundert ist er zu einer Gestalt der Legende geworden, zu einem wunderbaren Wesen, in dem Weisheit und Kraft sich bis zur Vollkommenheit vereinigt haben. Die oft niedrigen Einzelheiten seiner wirklichen Geschichte sind unbekannt oder werden nicht beachtet.[1]) Wie in unseren Tagen die transkaspischen Horden das Gedächtnis des großen „Rumi" feiern, der vor Zeiten in Asien als die glanzvollste Personifikation occidentalischer Macht erschien, so sahen die Völker des orientalischen Teils des römischen Reiches, die alten Unterthanen der Ptolemäer und Seleneiden, in Alexander dem Großen nur den Begründer einer neuen Ordnung der Dinge, den übernatürlichen Menschen, der zum erstenmal im Orient die Herrschaft des Occidents und mit ihr eine neue Kultur eingeführt hatte.

In der Gesellschaft des dritten Jahrhunderts, in der der rein römische Geist verschwunden war, in einer so kosmopolitischen Welt, in der Römer und Griechen sich kaum noch von einander unterschieden, kam man nach und nach dahin, in Alexander dem Großen, dem Eroberer, dessen Siege den Orient der griechischen Kultur geöffnet hatten, einen Vorläufer des römischen Kaiserreiches zu sehen. Die Kaiser sahen in ihm ihren Ahnherrn, und das Element des Wunderbaren in seiner Geschichte verschaffte ihm vollends den übernatürlichen Charakter, der einem gottgewordenen Wesen zukommt.

[1]) Siehe was Lampridius über Alexander Severus sagt (cp. 30): „legit et vitam Alexandri quem praecipue imitatus est; etsi in eo condemnabat ebrietatem et crudelitatem in amicos; quamvis utrumque defendatur a bonis scriptoribus, quibus saepius ille credebat".

So war er, während er seinen Nimbus als unvergleichlicher Krieger behielt, nach und nach einer der großen Wohlthäter der Menschheit geworden, das vollendete durch Tugend und Mut gleich ausgezeichnete Musterbild eines Fürsten; und für die Mystiker des Synkretismus schloß eben diese seine Vollkommenheit die Heiligkeit ein. Er hatte Tempel, die ihm allein gewidmet waren und in denen man Feste zu seinem Gedächtnis feierte.[1]) Als ein Abenteurer auf den Gedanken kam, Kleinasien und Thracien zu durchziehen, indem er sich für eine Erscheinung des großen Macedoniers unter der Gestalt des Bacchus ausgab, war niemand erstaunt über diese Identifikation des Heros und des Gottes.[2]) Anbetung der Heroen war damals an der Tagesordnung.[3]) Caracalla war leidenschaftlich für Alexander den Großen eingenommen und ward nicht müde, sein Andenken zu feiern und ihn nachzuahmen.[4]) So hatte er auch einen bevorzugten Platz im Betgemach des letzten der Severer.

Die weitgehende Verehrung, welche der junge Fürst dem macedonischen Heros widmete, erklärt sich übrigens zudem noch aus einem persönlichen Grunde. Sie trugen den gleichen Namen. Der Tradition zufolge gab Julia Mamaea ihrem Sohn zu Caesarea an dem Tage das Leben, wo man das Gedächtnis des Todes Alexanders des Großen feierte, und in dem Tempel, der ihm in der Nähe der Stadt geweiht worden war.[5]) Zur Erinnerung an dieses Zusammentreffen soll er Alexander genannt worden sein. Ist diese Ueberlieferung richtig? Es wäre möglich, daß sie erfunden wäre, um dem für Alexander den Großen begeisterten Fürsten zu schmeicheln. Der Sohn der Mamaea scheint denn auch in der That den Namen Alexander nicht von Kind auf getragen zu haben; Dio Cassius nennt ihn Bassianus, Herodian Alexianus. Der letztere behauptet sogar, daß der Name Alexianus unter der Regierung Elagabals auf Drängen der Julia Moesa in Alexander verändert worden sei, und zwar einzig und allein, weil der Name Alexander Caracalla

---

[1]) Lamprid. Alex. Sev. 5; Herod. IV 8.

[2]) Siehe oben Kap. V Abschn. 2.

[3]) Lucian. deor. conc. 11; Philostr. Heroïca 20 (siehe was dort über die dem Achilles dargebrachten Huldigungen gesagt ist).

[4]) Herod. a. a. O.; Dio LXXVII 7.

[5]) Lamprid. 5.

teuer gewesen sei. Er giebt zu verstehen, daß die schlaue Großmutter es gern gesehen hätte, wenn Alexianus wie Elagabal für einen natürlichen Sohn Caracallas gegolten hätte. Wie sich die Sache aber auch verhalten mag, das Resultat ist das gleiche: der Sohn der Mamaea erhielt, sei es bei seiner Geburt, sei es im beginnenden Jünglingsalter, den hochangesehenen Namen Alexander und wurde dadurch sozusagen unter den Schutz dieses großen Namens gestellt. Man versteht leicht, welchen Eindruck eine solche Taufe auf den mystisch veranlagten Geist des jungen Fürsten machen mußte. Alexander der Große mußte für ihn, neben seinen Ahnen und seinen Vorgängern auf dem kaiserlichen Thron, ein schützender Genius werden, d. h. nach den Vorstellungen der Zeit ein Wohlthäter und Ansporner.[1]) War es da nicht natürlich, daß er auch bei ihm die Erbauung fand, die er zu den Füßen des Orpheus, des Apollonius oder Christi suchte?

Der beste Beweis dafür, daß man nicht nur ein großer Mann gewesen sein mußte, um in seinem Betgemach Aufnahme zu finden, sondern daß es dazu der Weihe eines wunderbaren Lebens oder einer Apotheose, des Glorienscheins der Legende, bedurfte, liegt darin, daß Virgil und Cicero und mit ihnen ohne Zweifel die ersten Klassiker Griechenlands und Roms ihren Platz nur in dem zweiten, für die Heiligen geringerer Art bestimmten Betgemach fanden. Die Legende von Virgil hat noch nicht die Gestalt gewonnen, wie später in der Gesellschaft, die uns z. B. in den Saturnalien des Macrobius vorgeführt wird. Er ist beatificiert, aber noch nicht kanonisiert.

Die Versuche einer Reformation des Heidentums, wie sie die Freunde der Julia Domna und der Kaiser Elagabal gemacht hatten, sind gescheitert. Das Werk des Alexander Severus hat keinen besseren Erfolg gehabt: denn einerseits bedurfte das Heidentum einer größeren Konzentration, um sich gegen das einbrechende Christentum zu verteidigen, und andrerseits machte der schrankenlose Latitudinarismus eines Kaisers, der die gleiche wohlwollende Gesinnung gegen alle Kulte zeigte, eine Propaganda zu gunsten seines Heiligenkultes von vorn herein unmöglich. In der Religion wie in der Politik

[1]) Censorin. de die natali 3.

fehlte die Entschiedenheit. Mit Alexander Severus verschwand auch sein Betgemach; aber die religiösen Tendenzen, die es ins Leben gerufen hatten, blieben bestehen, und sie sind es, die freilich unter anderer Gestalt sich der civilisierten Welt bemächtigten. Dieselben Bedürfnisse, das gleiche Streben und Sehnen, welchem der Synkretismus des Apollonius entgegengekommen war, finden sich hier wieder, nur weicher und mystischer, dafür weniger formalistisch. Die Religion des Alexander Severus ist die reinste Blüte des heidnischen Synkretismus; ihren hochsittlichen Charakter darf man nicht bezweifeln.

Eine solche Religion paßte aber nur für hochgebildete Geister und konnte nur wohlthuende Empfindungen erregen. Ihr fehlte die Lebenskraft, ohne welche eine Religion sich nicht fortzupflanzen vermag. Sie ist ein zufälliges Aggregat, ohne innerliches Prinzip. Gewiß ist Toleranz die schönste Tugend, aber sie reicht nicht aus, um eine Religion zu gründen. Das letzte Wort der Weisheit ist, für alle Dinge ein Verständnis zu gewinnen, die Wahrheitselemente in allen Philosophieen, allen Religionen, allen Kulturen herauszufinden, nicht aber alle diese Elemente nun, wie es der Zufall will, in einem Sacke durcheinanderzuschütteln, als ob auf diese Weise die eine Wahrheit herausspringen würde. Daraus daß man die Gedanken und Gefühle seines Nächsten versteht und achtet, folgt noch nicht, daß man ohne Unterschied alle diese Gefühle und alle diese Gedanken unterstützen soll. Echte Weitherzigkeit und echte Toleranz sind nicht gleichbedeutend mit Indifferenz. Ich kann meinem Nächsten voll und ganz die Berechtigung zugestehen, anders zu glauben als ich, die Gründe für seinen Glauben verstehen, und trotzdem mit dem ganzen Eifer meiner entgegengesetzten Ueberzeugung das bekämpfen, worin ich seinen Irrtum erkenne.

Alexander Severus irrte sich, wenn er meinte, daß man gleichzeitig die Hilarien der großen Mutter feiern und seine Erbauung bei Christus suchen, Abraham verehren und auf dem Kapitol opfern könne. Sein Idealismus und sein angeborenes Wohlwollen gegen alles, was sich ihm als religiös darstellte, verleiteten ihn zu der falschen Meinung, daß er diese verschiedenen Kulte mit einander vereinigen könne; aber nach seinem Tode mußten die widerstreitenden Bestandteile seiner religiösen Anschauung sofort auseinandergehen,

da es, außer der hochſinnigen Sympathie, die ſie dem jungen Kaiſer einflößten, nichts gab, was ſie zuſammenhielt.

Diejenigen, welche wie er das Bedürfnis hatten, ein ſittliches Ideal, eine Verkörperung des Göttlichen, einen Heros der Heiligkeit anzubeten, wendeten ſich immermehr Chriſtus zu, deſſen ſich eben nach dem Muſter jenes Ideals ausgeſtaltende Legende viel mehr als die heidniſchen Legenden, die urſprünglich ganz anderen Tendenzen ihre Entſtehung verdankten, den Herzen Befriedigung bot. Alexander Severus hatte ſie an die Schwelle des Tempels geführt. Die Leichen der Märtyrer füllten am Ende des dritten Jahrhunderts den Graben, den die Mehrzahl nicht zu überſchreiten wagte; und in dem Maße, wie das Betgemach des Alexander Severus, das kleine Heiligtum mit ſeinem myſtiſchen Helldunkel, ſich in einen großen Tempel verwandelt, der ſeine Pforten weit dem Tageslichte öffnet, erhebt ſich auch die Geſtalt Chriſti, nachdem ſie ſich von den Verbindungen mit Orpheus, Apollonius und Alexander dem Großen freigemacht hat, hoch hinaus über dieſe Heroen der antiken Welt, um von der triumphierenden Kirche mit dem höchſten Glorienſchein bekleidet zu werden.

Kapitel X.

Das Ziel der synkretistisch-heidnischen Entwicklung in der antiken Gesellschaft.

Wenn man einen Blick auf einen Ameisenhaufen wirft, so erhält man zunächst den Eindruck großer Aufgeregtheit und vielfacher Unordnung. Bei näherem Zusehen wird aber der aufmerksame Beobachter bald gewahr, daß diese anscheinende Unordnung viel Regelmäßigkeit verbirgt, und daß die vielgeschäftigen Tierchen, trotz ihres Hin- und Herrennens, trotz ihrer unzähligen Kreuz- und Quergänge, in Wirklichkeit eine ganz kleine Zahl sich gleichbleibender Richtungen verfolgen. Die religiöse Lage in der antiken Gesellschaft während des Jahrhunderts, das der staatlichen Anerkennung des Christentums voraufgeht, bietet ein ähnliches Schauspiel. Welch Gewimmel von Religionen, Kulten, Mysterien, theologischen Kombinationen und unfertigen Reformen! Welche Menge von Gottheiten, wie verschieden nach Herkunft und Art! Zu keiner Zeit scheint in der Religion solche Unordnung geherrscht zu haben, wie in dieser synkretistischen Gesellschaft. Indessen, eine aufmerksame Prüfung führt uns bald zu der Einsicht, daß diese Gesellschaft bei der unendlichen Mannigfaltigkeit ihrer religiösen Aeußerungen doch eine ganz kleine Zahl gemeinsamer Tendenzen verfolgt, welche ihrer geistigen Entwicklung eine sich gleichbleibende Richtung geben.

Noch niemals hat sich der Monotheismus so allgemein geltend gemacht, wie in dieser Verbindung aller älteren polytheistischen Kulte. Nehmen wir die alte griechisch-römische Religion: die Primatstellung Jupiters wird mehr und mehr eine absolute.[1]) Nehmen

[1]) Vgl. Preller-Jordan, Röm. Myth. 3. Aufl. I 240—243.

wir die orientalischen Religionen eine nach der anderen, wie sie sich im römischen Reich entwickelt haben: eine jede von ihnen hat einen Gott, den sie zum Rang der höchsten, bald der einzigen Gottheit erhebt. Nehmen wir den Synkretismus in seiner Gesamtheit: er führt alle diese Götter, die sich die einzigen dünken, auf die wirkliche Einheit zurück, indem er zeigt, daß sie alle Aeußerungen oder Offenbarungen desselben höchsten Wesens sind. Und das sind nicht mehr nur philosophische, in die Schulen verbannte Doktrinen — die griechische Philosophie lehrt freilich schon seit langem eine göttliche Einheit —; es sind die Lehren der Religion selbst, wie sie unterschiedslos von den Hierophanten in den Mysterien, den Rhetoren in ihren Apologien des überlieferten Heidentums und von den Priestern des Elagabal, Serapis, Mithras oder Attis in ihren Heiligtümern verbreitet werden.

Gewiß, dieser Monotheismus bleibt schwankend und gestaltlos. Noch führt ihn keine Reform in den traditionellen Gottesdienst ein. Wir dürfen bei ihm nicht die rücksichtslose Schärfe des Judentums suchen: dieser Monotheismus schmiegt sich vielmehr leicht an alle Bräuche des Polytheismus an, etwa wie im alten Aegypten das sehr lebendige Bewußtsein von der göttlichen Einheit sich sehr wohl mit der Anerkennung einer großen Zahl von Göttern vertrug. [1]) Aber man darf mit Recht behaupten, daß im dritten Jahrhundert das Heidentum unter all seinen Formen dem Monotheismus zustrebt; und diese Beobachtung ist um so interessanter, als genau zur selben Zeit eine ganz ähnliche Bewegung sich in Asien vollzieht, wo die Ablösung des Partherreichs durch die persische Macht eine Wiederbelebung des Mazdeismus zur Folge hat. Ueberall führt damals ein gewaltiger Aufschwung die Kulturvölker zum geistigen Monotheismus.

In der griechisch-römischen Gesellschaft hat dieser Monotheismus jedenfalls die Fesseln des alten heidnischen Naturdienstes noch nicht abgestreift. Es fehlt ihm eine greifbare, sichtbare Darstellung der Gottheit: die einen brauchen eine höchste Offenbarung des *einen* Gottes, die anderen eine deutliche Kundgebung eines *höchsten* Gottes, der sich damit so weit über die anderen erhebt, daß er als der eigentliche und wahre Gott betrachtet werden kann.

[1]) Vgl. Tiele, a. a. O. p. 133.

Die Sonne nun befriedigt sie alle. Und in der That gruppieren sich nun alle Gattungen des Heidentums mehr und mehr um den Kult der Sonne, indem sie so zu der Quelle zurückkehren, von der sie ihrer Mehrzahl nach ausgegangen waren. Ist nicht das strahlende Gestirn der Quell der Wärme und des Lebens, durchdringt es nicht das Weltall? Schon Plinius hatte in ihm die Weltseele begrüßt,[1] im Einklang mit den Naturforschern der stoischen Schule. Die Sonnenreligionen Syriens und Persiens waren in den Occident vorgedrungen; sie hatten mit dem Ansehen ihrer religiösen Ueberlieferungen die Folgerungen der bestbeglaubigten Philosophien verstärkt, so daß Denker und Gläubige sich schließlich in der gleichen Verherrlichung der Sonne begegneten, in der man nicht die leuchtende Materie, sondern den Thron der höchsten Gottheit sah. Die Sonne ist der unbezwingliche Gott, der Sieger über alle natürlichen Kräfte, das Licht der Welt, der Grund alles Guten. Ihr Dienst ist das unerschütterliche Fundament, auf dem sich die Universalreligion des Synkretismus erheben soll; die vornehmsten Götter werden mehr und mehr mit dem Sonnengott in Verbindung gesetzt, was um so weniger Schwierigkeiten macht, als sie ursprünglich zum größten Teil Götter des Tages, des Himmels oder der Sonne selbst gewesen waren. Jupiter, besonders seit er mit den Baalen von Damaskus, Heliopolis oder Dolichaenum verschmolzen ist, Herkules, Apollo und alle germanischen oder gallischen Götter, die mit ihm identifiziert werden,[2] Serapis, Attis, Mithras, alle Götter der Tradition, welche auf die Würde des höchsten Gottes oder gar des einzigen Gottes Anspruch erheben, werden von nun an als Sonnengötter dargestellt.[3] Auf den Amuletten nehmen die Sonne oder die Götter, welche sie darstellen, einen hervorragenden Platz ein.[4]

---

[1] Hist. nat. II 6 (§ 13. p. 67 edit. Teubner).

[2] Vgl. Preller-Jordan a. a. O. I 312.

[3] Die Nachweise für diese Behauptungen im ersten Teile dieses Werkes. Die Inschriften mit Sol Invictus, Invictus Comes sind sehr zahlreich; bald wird der Name einer Gottheit diesen beiden Worten beigefügt (am häufigsten Mithras), bald erscheinen sie ohne nähere Bestimmung. In diesem Fall ist es schwer zu sagen, auf welchen besonderen Gott sie sich beziehen, auf Jupiter, Mithras oder Herkules. Am häufigsten kann man sie dann aber als mithrische Inschriften betrachten.

[4] Montfaucon, Ant. Expl. II pl. I 3, 1 p. 358 ff.

Die ſynkretiſtiſchen Reformatoren lehren einen Sonnenkult; Apollonius von Tyana kennt keinen heiligeren und Elagabal will keinen anderen. Die Neupythagoräer, die Verfaſſer der Hermesſchriften, die Neuplatoniker [1]) ſind ſich einig, in der Sonne den höchſten Gegenſtand der Verehrung zu ſehen.

So iſt das Ziel der ſynkretiſtiſchen Entwicklung, wie es ſich aus unſerer Betrachtung ergiebt, der Sonnen-Monotheismus, die Verſchmelzung aller überlieferten Religionen in der Anbetung eines und desſelben göttlichen Prinzips unter tauſend verſchiedenen Geſtaltungen. [2]) Der Kaiſer Aurelian huldigte keinem anderen als dem Sonnenkult; [3]) Conſtantius Chlorus nicht anders. [4]) Conſtantin, Chriſt mehr aus Berechnung als aus Ueberzeugung, Synkretiſt von Charakter und aus politiſcher Notwendigkeit, hatte kaum eine andere Religion, wenigſtens nicht bis in ſeine letzten Lebensjahre hinein; [5]) und noch ſpäter bei Julian [6]) und in der Umgebung des Macrobius [7]) war es als Sonnenreligion, daß das untergehende Heidentum noch einmal im alten Glanze erſtrahlte.

Alle neueren Geſchichtsſchreiber, welche die heidniſche Geſellſchaft am Vorabend der ſtaatlichen Anerkennung des Chriſtentums geſchildert haben, haben in ihr das Ueberwiegen dieſes Sonnen-Monotheismus betont. Es handelt ſich alſo nicht ſowohl darum, die Thatſache feſtzuſtellen, als ſie zu erklären. Ein eingehendes Studium des heidniſchen Synkretismus im dritten Jahrhundert und im beſonderen in der Umgebung der Severer hat uns das Verſtändnis dafür ermöglicht, wie ſich eine derartige Umformung durchgeſetzt hat; es hat uns

[1]) Zeller, Die Philoſ. der Griech. III 2 p. 89 und 229.

[2]) Euſebius zeigt uns in der Praep. evang., wie Helios als gleichbedeutend mit Oſiris, Bacchus, Sirius, Apollo, Herkules, Aesculap, Horus, Pluto, Serapis betrachtet wurde. — Siehe den Index der Teubnerſchen Ausgabe.

[3]) Vopiscus Aurel. 1. 4. 5. 14. 25. 31. 39. Zosim. I 57—58. 60—61.

[4]) Euseb. vit. Const. I 17. 27.

[5]) Siehe ſeinen Beſuch im Tempel zu Autun gleich im Beginn ſeiner Laufbahn. Die Mehrzahl ſeiner Münzen trägt auf dem Revers die Inſchrift: Soli Invicto Comiti. Er heiligt die Sonntagsruhe (Dies Solis), weiht das Labarum und läßt die Legionen eine Gebetsformel herſagen, welche ebenſogut für die Sonnenanbeter wie für die Chriſten paßt. Vgl. Burckhardt, a. a. O. 2. Aufl. p. 348 ff. Duruy a. a. O. VII 134 ff.

[6]) Siehe die vierte Rede über „das Königtum der Sonne".

[7]) Saturnales, das ganze erſte Buch.

einen Blick gestattet in den Kampf der Geister, die das Heidentum reformiert haben. Es enthüllt uns aber noch eine Veränderung der religiösen Lage in der griechisch-römischen Gesellschaft, von größerer Wichtigkeit und bedeutenderer Tragweite.

Die durch den Synkretismus vermittelte religiöse Entwicklung der heidnischen Gesellschaft endet nämlich mit einem noch viel gewichtigeren Resultat, als die Vereinigung der traditionellen Gottheiten; sie erzeugt nichts geringeres als eine Umformung der Idee der Religion selbst, eine Umformung des religiösen Bewußtseins. Sie läßt am erweiterten Horizont ein neues Ideal aufgehen: den Heroismus der Heiligkeit, die Wiedergeburt, das durch die Reinheit des Herzens verbürgte Heil, das schon hienieden seinen Anfang hat, um in einer höheren Welt ewig fortzudauern, die allgemeine Verbrüderung ungeachtet der socialen und nationalen Unterschiede, die Sorge für die Niedrigen und Bedrängten, das Sehnen nach geistigem Fortschritt und Vervollkommnung, den Durst nach einer lebendigen Gemeinschaft mit den Göttern, den Kultus der hohen Incarnationen des Göttlichen in der Geschichte.

Das ist es, was wir haben deutlich machen wollen; denn das ist es, worauf es ankommt. Die metaphysischen oder theologischen Spekulationen des Synkretismus haben in den meisten Fällen nur ein Eintagsleben geführt; die Umformungen aber, die er an dem Wesen der Religion selbst hervorgebracht hat, sie sind bestehen geblieben, und man kann sagen, daß sie noch heutzutage einen beherrschenden Einfluß auf das geistige Leben der größeren Mehrzahl unserer gebildeten Zeitgenossen ausüben. Wir haben es nicht nur mit einer bloßen Veränderung des Systems zu thun; es ist eine wirkliche Umwälzung in der Sache selbst. Aus der Verbindung der orientalischen und occidentalischen Religionen, aus der Vermischung der alten heiligen Traditionen mit den erhabensten Lehren griechischer Philosophie und jüdisch-alexandrinischer Spekulation, aus dem Bündnis der alten lokalen Gewohnheiten und der neuen Existenzbedingungen innerhalb einer kosmopolitischen Gesellschaft erhebt sich nach und nach ein neuer Mensch, mit veränderten geistigen Fähigkeiten und vor allem mit neuen Gefühlen im Herzen und neuen Bedürfnissen des Seelenlebens. Durch die Kreuzung ist die Gattung verändert worden.

Hat das Werk der Synkretisten dem Heidentum Segen oder Unheil gebracht? Die entscheidende Antwort auf diese Frage kann kaum Schwierigkeiten machen. Die Concentration aller heidnischen Kulte um einen Sonnen-Monotheismus von so schwankender und complicierter Beschaffenheit hat die letzte Phase des antiken Heidentums heraufgeführt: es vom Tode zu retten hat sie nicht vermocht. Darf man vielleicht bis zu der Behauptung fortschreiten, daß es daran zu Grunde gegangen ist, oder aber muß man mit vielen Urteilsfähigen zugeben, daß der Synkretismus die heidnischen Religionen verjüngt und ihnen auf mehrere Jahrhunderte hinaus neues Leben gesichert hat? [1]) Eine derartige nachträgliche Konsultation über das Schicksal des kranken Heidentums möchte wohl kaum zum Ziele führen. Die Religion in der antiken Gesellschaft hat eine Entwicklung durchgemacht, deren Verlauf zu ändern nicht möglich war. Sie hat sich den Synkretisten anvertraut, weil sie sich in ihrer alten Gestalt nicht mehr zu halten vermochte. In diesem Sinne haben die heidnischen Reformatoren sie gerettet. Aber sie haben ihr das Leben nur fristen können, indem sie ihr Grundsätze zuführten, an denen sie später um so sicherer sterben mußte. Sie haben gethan, was sie mußten und was sie konnten. Der Uebergang vom Heidentum zum Christentum hätte sich nicht vollziehen können, wenn die antike Gesellschaft nicht durch den Synkretismus umgebildet worden wäre; andrerseits war das griechisch-römische Heidentum in seiner überlieferten Gestalt zu aufgebraucht, um noch ein langes Leben versprechen zu können: die heidnische Reformation hat somit wie alle wahren Reformationen die Vergangenheit gerettet, soweit sie zu retten war, und die Zukunft gesichert, indem sie sie von der Vergangenheit frei machte.

Und wie die meisten Reformatoren, so haben auch die heidnischen Synkretisten die Konsequenzen, welche die Entfaltung ihrer Prinzipien nach sich ziehen mußte, nicht vorausgesehen. Man kann mit dem Geständnis nicht zurückhalten, daß sie, während sie das Heidentum reformierten, thatsächlich für das Christentum arbeiteten. Sie waren die unbewußten Vorläufer der triumphierenden katholischen Kirche. Ihr Monotheismus war von allen Formen des

[1]) Siehe z. B. Boissier, Rel. Rom. I. 398.

Heidentums diejenige, welche der noch ungenügend gegründeten und folglich sehr verschiedener Interpretationen fähigen katholischen Doktrin am nächsten kam. Die Seele der Sonne, die sie als die höchste Gottheit begrüßten, war zugleich die höchste Intelligenz, die Lenkerin der Welt, der alte stoische Logos, der Spender aller zeitlichen und ewigen Güter. Christus seinerseits war nicht mehr einfach der Menschensohn, der sanftmütige und demütige, der Sohn Nazareths, der galiläische Prophet; er war das Licht der Welt, der göttliche Logos, der Spender alles Heils und aller Gnade. Die Aehnlichkeit der Attribute machte nun die Vermischung so leicht, daß viele Heiden den Gott der Christen, d. h. Christus, für eine neue Form des Sonnengottes hielten, die sich denen hinzufügen ließ, welche die traditionellen Kulte zum gemeinsamen Kontingente stellten. Schon Celsus hatte den Christen den Rat gegeben, lieber die Sonne oder Athene (die Weisheit) anzubeten als ihren wesenlosen Gott.[1]) Die Vermischungen zwischen Mithras und Christus haben die christlichen Autoren selbst hervorgehoben.[2]) Der Tag der Sonne war für die Christen der Tag des Herrn.[3]) Unter Constantin konnte ein und dasselbe gemeinsame Gebet den Legionaren dazu dienen, die Sonne, Mithras, Christus und alle Götter anzubeten, die ihre Verehrer für die höchste Gottheit zu halten für gut befanden;[4]) aber dieses Gebet wurde am Sonntag (Dies Solis) hergesagt.

Den gleichen Nutzen zog das Christentum aus der Bedeutung, welche die heidnischen Reformatoren den Mittelwesen zwischen Gott und Menschen einräumten. Es waren die alten Götter, die in der göttlichen Hierarchie einige Stufen hatten heruntersteigen müssen, denen aber der Volksglaube ihre höheren Attribute belassen hatte. Schon der Gedanke, daß man einen Mittler zwischen Gott und Mensch brauche, enthielt für die antike Gesellschaft eine wahre Propädeutik zu gunsten des Christentums. Und wie viel mehr war

---

[1]) Orig. c. Cels. VIII 68.

[2]) Siehe oben p. 94. Vgl. Tertull. apol. 16.

[3]) Justin. Apol. I 67. Die Christen feierten diesen Tag zum Gedächtnis der Auferstehung Jesu. Für die Heiden war das Zusammentreffen mit dem der Sonne geweihten Tage darum nicht weniger bezeichnend.

[4]) Euseb. vit. Const. IV 19. 20.

das noch der Fall mit all den neuen Empfindungen, die der Synkretismus in den Herzen wachrief, wie wir immer und immer wieder betont haben! Keine der überlieferten, in ihren Naturmythen befangenen Religionen konnte sie so befriedigen wie das Christentum. Es ist unnötig, das nachzuweisen. Es liegt auf der Hand. Das Christentum, ursprünglich eine religiöse Schöpfung von unvergleichlicher Schönheit, hatte sich unter dem Einflusse eben der Empfindungen entwickelt, welche seitdem die heidnischen Gemüter bewegten. Es hatte ihnen eine konkrete, dramatische, zugleich großartige und rührende Gestalt gegeben: die Versöhnung mit Gott durch die Gemeinschaft mit Christus.

Und wie die synkretistische Theologie die Geister zur Aufnahme des Christentums vorbereitete, so beschleunigte das, was ich die „synkretistische Politik" nennen möchte, die Stunde des Sieges des Christentums innerhalb des socialen Organismus. Sie predigte eine über die Schranken der Nationalität oder der Race erhabene Universalreligion. Nun trugen alle Religionen, die sich um die Gunst der Menschen stritten, mehr oder weniger einen nationalen, partikularistischen Charakter. Jupiter war Kapitoliner, Isis Alexandrinerin, Mithras Perser. Auch das Christentum heftete sich freilich an eine nationale partikularistische Tradition; und es machte kein Hehl daraus, wie die fortwährenden Berufungen auf die Propheten und die jüdische Heilsgeschichte beweisen. Aber mehr als die anderen Religionen hatte das Christentum mit dem nationalen Kult gebrochen, dem es das Leben verdankte. Die aus dem Judentum hervorgegangenen Christen kannten keine schlimmeren Feinde als die Juden. Sie waren recht eigentlich die Internationalen.

Der Synkretismus war grundsätzlich tolerant. Er würde die Einführung des Christentums neben den anderen Religionen, die sich in den weiten Hallen seines Eklecticismus bewegten, recht gern gesehen haben. Die Christen waren es, welche sich hartnäckig weigerten, sich durch eine derartige Vermischung zu kompromittieren. Vermöge des synkretistischen Geistes hörte also die Feindschaft gegen die Christen auf, eine religiöse zu sein, um eine rein gouvernementale zu werden. Das ist die Erklärung für eine eigentümliche Erscheinung in der Geschichte der Christenverfolgungen: die Staatsgewalt erscheint als Verfolgerin gerade zu der Zeit, wo die Masse

es zu sein aufhört. Nur die Masse ließ sich ja von religiösen Leidenschaften treiben, die Regierung handelte lediglich aus politischen Gründen. Die mehr und mehr vom synkretistischen Geiste durchdrungene Masse fängt an, sich an die Christen zu gewöhnen; sie vermag nicht einzusehen, warum die höchste Gottheit nicht unter dem Namen Christi so gut wie unter denen des Serapis oder Mithras angebetet werden könne. Nun sind aber Verfolgungen nur dann gefährlich, wenn sie vom Pöbel ausgehen; sie unterdrücken dann die besten Verteidiger der angegriffenen Sache, und die bloße Feindschaft der großen Menge bezeichnet schon einen allgemeinen Stand der Dinge, der einen Zufluß neuer Apostel sehr erschwert. Dagegen bewirken Verfolgungen der Obrigkeit, die die Politik eingiebt, eher Gutes als Böses für die unterdrückten Parteien; sie säubern sie und sichern ihnen einen beträchtlichen Zuwachs unter Männern von unabhängigem Charakter.

Die Unbeugsamkeit des Christentums war zugleich seine Retterin. Es blieb stets was es war, ohne sich von den vorübergehenden Vorteilen verführen zu lassen, welche ein Bündnis mit so aufgeklärten Synkretisten, wie es die Reformatoren der Zeit der Severer waren, versprach. Von der Zeit des Alexander Severus ab und selbst schon früher hätte das Christentum, wenn es eine schmiegsamere Politik verfolgt hätte, das Bürgerrecht im Reiche erlangen können; aber die Welt würde niemals christlich geworden sein. Der alte jüdische Grundsatz, der da untersagte, mit Götzenanbetern zu unterhandeln, war noch lebendig in den Jüngern Christi, und die Vorschriften der Brüderlichkeit, die das Evangelium gab, hatten Gemeindebildungen hervorgerufen, die stark genug waren, um sich nicht durch äußere Einflüsse sprengen zu lassen.

Gegenüber der unendlichen Mannigfaltigkeit der traditionellen Kulte, die der Synkretismus zur idealen Einheit in einem allgemeinen Sonnenmonotheismus zusammengeführt hatte, erhob die christliche Kirche den Anspruch, der Welt nicht nur die geistige Einheit zu bringen,[1]) nach der sie seufzte, sondern dazu noch die positive und konkrete Einheit in ihrem kirchlichen Organismus. Seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts, seit den großen Kämpfen

[1]) Siehe Origenes, c. Cels. VIII. 72.

gegen die Montaniſten und gegen die Gnoſtiker hatte die biſchöfliche Macht eine bedeutende Ausdehnung gewonnen, und die Kirchenleitung feſtigte ſich von Tag zu Tage. Kaum dreizehn Jahre nach der öffentlichen Anerkennung des Chriſtentums als „erlaubte Religion“ (religio licita) ſehen wir ein allgemeines Konzil zu Nicaea ſich verſammeln. Nun aber war gerade dieſe Einheit der Organiſation das, was dem heidniſchen Synkretismus am meiſten fehlte, und was er ſich nicht geben konnte, da es ſeinen Grundſätzen widerſprach. Er belebte mit ſeinem Geiſt eine Reihe religiöſer Gemeinden, die Myſterienvereine, die Iſisdiener, die Mithrasdiener und ſoviele andere. Aber wenn auch die letzten Tendenzen in all dieſen Kirchen gemeinſam geworden ſein mochten, die Intereſſen waren doch verſchieden geblieben.

So bereitete der Synkretismus in jeder Beziehung den Boden für das Chriſtentum vor, und dieſes ſelbſt machte ſich bereit, Beſitz davon zu ergreifen, voller Vertrauen in die Beſtimmung ſeiner Univerſalreligion, voller Miſſionseifer und nicht geneigt, mit dem Feinde zu unterhandeln, da es die ſichere Ueberzeugung hatte ſiegen zu müſſen. Indeſſen ging dieſe Abneigung nicht ſo weit, alles zurückzuweiſen, was ihm vom Heidentum zukam. Die Unbeugſamkeit der Chriſten zeigte ſich mehr in der kirchlichen Praxis als in der Lehre. Wenn die Kirche die heidniſchen Götter mit ihren albernen oder unfrommen Legenden verwarf, wenn ſie den Schwindel, den man mit dem Aberglauben trieb, und die Widerſprüche der Philoſophen aufdeckte, wenn ſie ſich gegen den Götzendienſt und die damit verbundene Unſittlichkeit ereiferte, ſo verſtand ſie es daneben doch, dieſem verſchmähten Heidentum alles das zu entnehmen, was ſie für gut hielt.

Es iſt leicht geſagt unbeugſam ſein zu wollen, man kann ſich doch dem Einfluß der Umgebung, in der man lebt, nicht entziehen, kann nicht umhin, der Welt, die man verdammen möchte, die Waffen zu entnehmen, die ſie uns bietet, um ſie zu bekämpfen. Derſelbe ſynkretiſtiſche Geiſt, der die heidniſche Geſellſchaft belebte, war auch in den Chriſten lebendig, nicht nur in den gnoſtiſchen Secten, bei denen wir einen echt heidniſch-chriſtlichen Synkretismus finden, der, wenn er triumphiert hätte, zu einer Verſchmelzung des Chriſtentums und des Heidentums geführt hätte, ſondern auch in der Kirche ſelbſt.

Ihr ſtarrer Monotheismus verwandelt ſich unter dem Einfluß der neuplatoniſchen Philoſophie nach und nach in einen Polytheismus, der ſich nur ſchlecht hinter einer monotheiſtiſchen Hülle verbirgt. Sie zollt ihre Verehrung Gott, Chriſto, bald auch dem heiligen Geiſt und den Märtyrern (den ſpäteren Heiligen); ſie kennt Engel und Dämonen, nicht anders als die heidniſchen Synkretiſten. Ihre Dogmatik entlehnt durch Vermittlung der Schule von Alexandrien die edelſten Gedanken der griechiſchen Philoſophie. Ihre Apologetik nimmt den heidniſchen Rhetoren ihre beſten Waffen. Ihre Verwaltung wird der des römiſchen Reiches genau nachgebildet. Den Myſterien ſtellt ſie ihre Arcandisziplin und ein göttliches Kultdrama entgegen, das als Seitenſtück zu den allegoriſchen Mythen der Heiden dienen kann. Von den Götzenanbetern entlehnt ſie einige ihrer Kunſttypen und ihrer wichtigſten Symbole, um ihnen eine chriſtliche Bedeutung zu geben. Vom römiſchen Ceremonialismus entlehnt ſie den Geſchmack an Liturgien und Formeln mit magiſcher Bedeutung. Sie nimmt die Weiſen des Altertums für ſich in Anſpruch, indem ſie ihre Lehren als ein ſchwaches Echo Moſis und der Propheten hinſtellt. Der heidniſchen Maſſe, die vor der herben Strenge des chriſtlichen Lebens zurückſchreckt, bietet ſie eine Moral zum täglichen Gebrauch, die ſich von ihren Gewohnheiten und ihren früheren ſittlichen Vorſtellungen nicht allzu weit entfernt, indem ſie einigen Auserwählten die Ehre überläßt, nach der Moral der „evangeliſchen Ratſchläge“ zu leben. In der That, zwiſchen dem Chriſtentum von Nicaea und dem Chriſtentum Jeſu iſt kaum ein geringerer Unterſchied als zwiſchen dem Sonnen-Monotheismus der Synkretiſten und dem noch ganz im Naturdienſt befangenen traditionellen Heidentum.

Aber welch wunderbarer Bau iſt die Kirche ſeit dem dritten Jahrhundert. Wie ganz anders hat ſie es verſtanden als die unklaren Idealiſten, welche das Heidentum reformieren wollten, die urſprünglich ſo verſchiedenen Lehren und Sitten ſich einzuverleiben! Sie beſchränkt ſich nicht darauf, ſie in ſich aufzunehmen, ſie verarbeitet ſie in ſich, macht ſie zu Fleiſch von ihrem Fleiſch und weiß ſie ſich ſo anzueignen, daß man ihren fremden Urſprung kaum noch bemerken kann. Ein gut Teil der Ideen und Empfindungen, die der heidniſche Synkretismus des dritten Jahrhunderts verbreitet

hat, ſind in ſie übergegangen, und die Welt hat ſeitdem das Chriſtentum dafür geprieſen. Es bedurfte wahrlich einer einzigartigen Lebenskraft in der Kirche Chriſti, um ſolch ein Werk zuſtande zu bringen.

Man kann nicht ſelten als eine landläufige Wahrheit vortragen hören, daß das Chriſtentum die antike Kultur zerſtört und ſich an ihre Stelle geſetzt habe. Iſt das wirklich richtig? Unſere bisherigen Erörterungen müſſen uns zu einem ganz anderen Schluſſe führen. Es iſt nicht allein das Chriſtentum, welches von außen her die Umwandlung der antiken Geſellſchaft bewirkt hat. Dieſelbe hat ſich vielmehr verwandelt durch das freie Spiel der Kräfte, die ihr das Leben gegeben hatten. Während das Heidentum chriſtlicher wurde, ward das Chriſtentum heidniſcher. Ein Tag erſchien, an welchem die beiden Mächte einander nahe gerückt waren, um in einander überzugehen. Aus dieſer Miſchung entſprang der Katholicismus. Die ſynkretiſtiſche Reformation des Heidentums hat unabhängig von dem Einfluß, den die Kirche der drei erſten Jahrhunderte auf das letztere ausübte, ebenſoviel dazu beigetragen wie das eigentliche Chriſtentum.

Aber weder die Kraft der herrlichen antiken Kultur noch die ſittliche Macht des Evangeliums hat ſich in dieſer großartigen Verbindung erſchöpft. Die eine wie die andere haben ſich aus dem Kompromiß, den ſie im vierten Jahrhundert eingingen, wieder gelöſt. Renaiſſance und Reformation haben ſie frei gemacht; die freie Wiſſenſchaft hat ihnen ihr urſprüngliches Anſehen zurückgegeben; und noch heute ſuchen wir unſere Erquickung in der antiken Kultur, dem Evangelium und den großen Werken, die ſie hervorgebracht haben, als an den reinſten Quellen religiöſer und ſittlicher Begeiſterung.

Druck von W. Hartmann in Leipzig-Reudnitz.

Berichtigungen.

S. 9 Zeile 3 lies reichen statt Reichen.
S. 16 Zeile 21 lies weniger statt wenige.
S. 65 Zeile 10 lies gedrehte Stricke statt gezwirnte Riemen.
S. 65 Zeile 17 lies Spelt statt Getreide.
S. 77 Anm. 2 lies Oecon. statt Oecum.
S. 80 Zeile 9 lies orientalische statt occidentalische.
S. 82 Zeile 8 lies Akoluthen statt Akolyten.
S. 83 Zeile 2 v. u. Anm. lies den Halmen statt der Hütte.
S. 85 Anm. 1 Zeile 4 lies 1831 statt 1881.
S. 100 Zeile 2 streiche sich.
S. 106 Zeile 11 lies als statt wie.
S. 108 Zeile 5 v. u. Anm. lies naturalistischen statt natura listischem.
S. 127 Zeile 7 v. u. Anm. lies florida statt florides.
S. 153 Anm. 4 Zeile 1 lies edit. statt edid.
S. 184 Zeile 10 streiche haben.
S. 202 Zeile 2 v. o. Anm. lies Heraclides statt Heracles.
S. 210 Zeile 8 v. u. lies richtige statt wichtige.
S. 220 Zeile 6 lies ihrer statt ihre.
S. 230 Zeile 14 lies scharfumrissen statt festbegrenzt.
S. 231 Zeile 3 v. u. lies Hirten statt Schäfer.